

MacEachran, John Malcolm
Pragmatismus



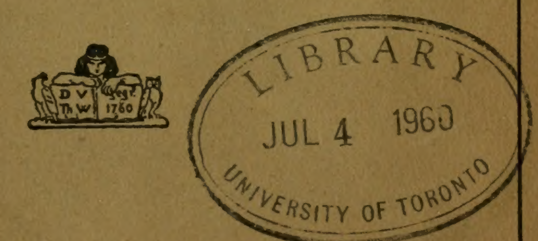
PRAGMATISMUS

EINE NEUE RICHTUNG DER PHILOSOPHIE

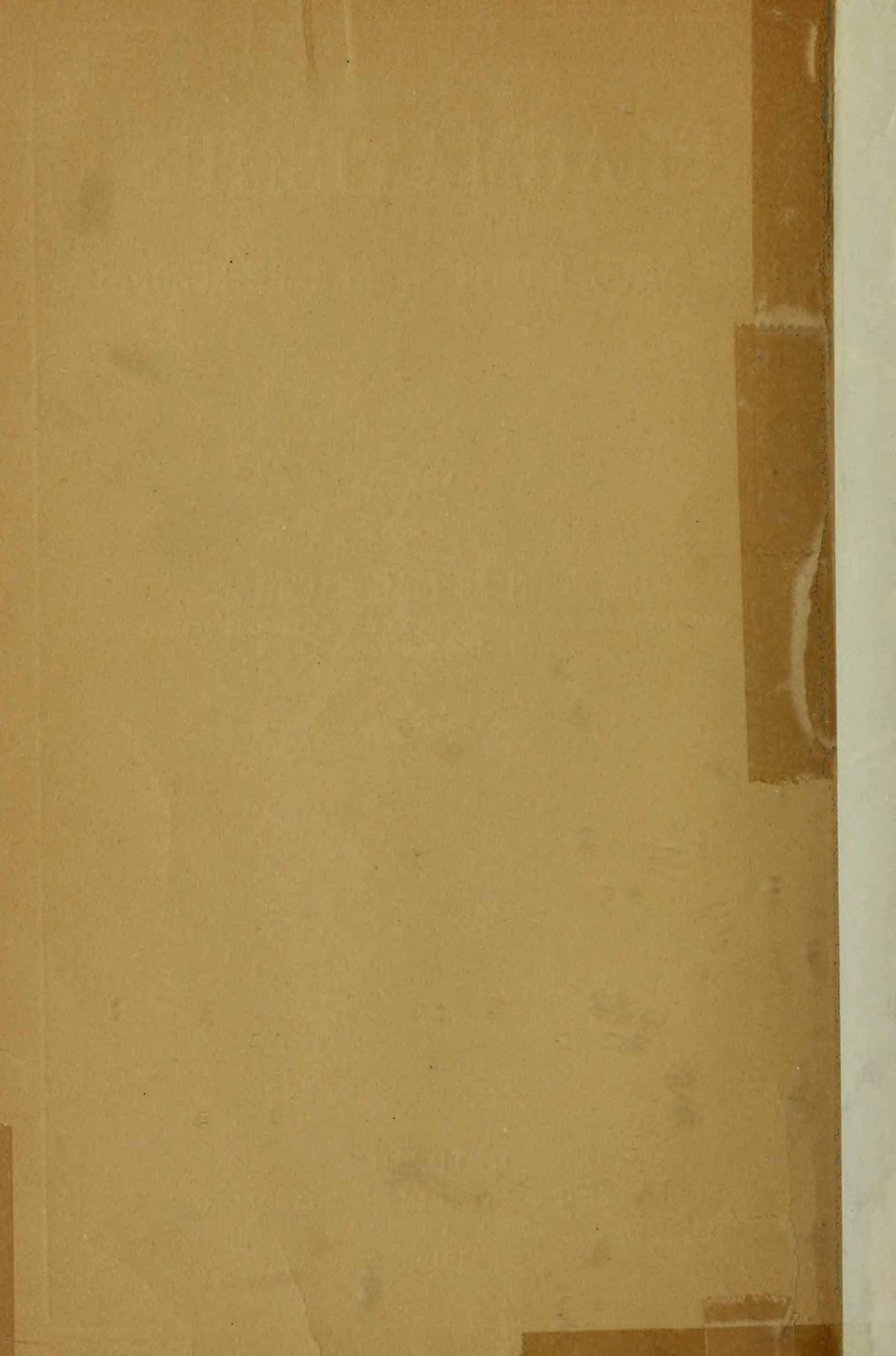
VON

DR. JOHN M. MAC EACHRAN

ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ALBERTA
(STRATHCONA-CANADA).



LEIPZIG
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
THEODOR WEICHER
1910.



PRAGMATISMUS

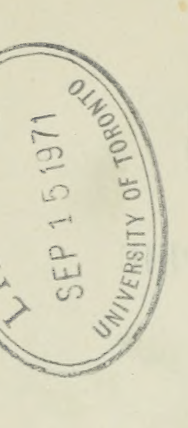
EINE NEUE RICHTUNG DER PHILOSOPHIE

VON

DR. JOHN M. MAC EACHRAN
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ALBERTA
(STRATHCONA-CANADA).



LEIPZIG
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
THEODOR WEICHER
1910.



Diese Schrift wurde auch als Dissertation ausgegeben; als solche ward sie im Juli 1909 von der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig angenommen auf Grund der Gutachten der Herren Professoren Wundt und Volkelt.

Inhalt.

I. Abschnitt.

Bedeutung und Entwicklung des Pragmatismus.

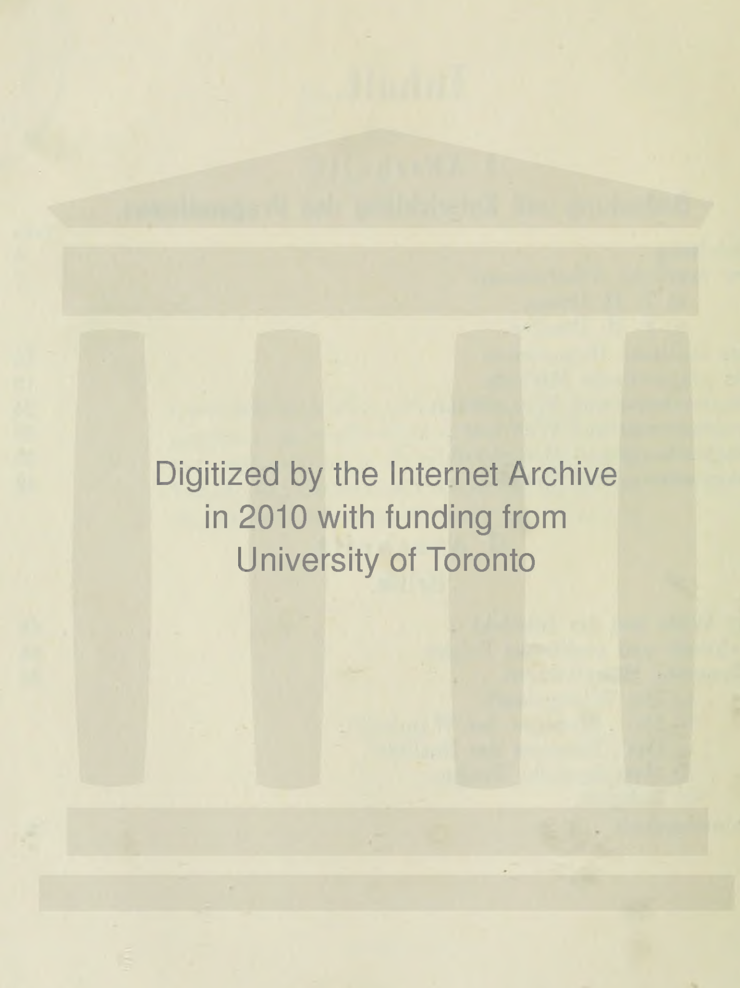
Seite

1. Einleitung 5
2. Der englische Absolutismus 7
   a) T. H. Green.
   b) F. H. Bradley.
3. Der englische Humanismus 13
4. Die pragmatische Methode 19
5. Pragmatismus und Wissenschaft 24
6. Pragmatismus und Wahrheit 30
7. Pragmatismus und Metaphysik 36
8. Pragmatismus und Religion 42

II. Abschnitt.

Kritik.

1. Der Wille und der Intellekt 48
2. Wahrheit und praktische Folgen 55
3. Allgemeine Bemerkungen 68
   a) Die Wissenschaft.
   b) Das „Erzeugen der Wahrheit".
   c) Das „Erzeugen der Realität".
   d) Metaphysische Fragen.
   e) Religion.
4. Schlussergebnis 79



I. Abschnitt.

Bedeutung und Entwicklung des Pragmatismus.

I. Einleitung.

Nachdem das spekulative Denken in England und Amerika über 40 Jahre lang die Oberherrschaft gehabt hat, ist es nicht zu verwundern, wenn wir gegenwärtig eine neue Bewegung finden, deren Bestrebungen in einer etwas anderen Richtung liegen. Das Bestreben der gewöhnlich als englischer Neu-Kantianismus oder kritischer Idealismus bezeichneten Philosophie ist es durch ihre ganze Entwicklung gewesen, das Übergewicht der Vernunft als einer reinen Denktätigkeit zu betonen. Und jetzt hören wir ungefähr denselben Protest gegen den Intellektualismus und die Unfruchtbarkeit seiner Abstraktionen, der in Deutschland in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts allgemein zu hören war; auch macht sich jetzt ebenfalls das Bestreben bemerkbar, das ein Gewicht auf die Willenstätigkeit der menschlichen Natur als etwas ihrem Intellekt Entgegengesetztes legt, obgleich die gegenwärtige anglo-amerikanische Bewegung, wie sich zeigen wird, von der deutschen Reaktion nach Art und Methode ganz verschieden ist.

Der Versuch, eine vorläufige Erklärung der neuen Lehre zu geben, würde an dieser Stelle vielleicht nicht nur überflüssig, sondern irreführend sein. Denn nach den Kontroversen zu urteilen, die zwischen den entgegengesetzten Parteien stattgefunden haben, muß es scheinen, als ob eine umfassende Definition nicht leicht zu geben sei. Die Führer der neuen Bewegung versichern fortgesetzt, daß ihre Kritiker den richtigen Sinn ihrer Lehre nicht erfaßten, während diese nicht zu zögern scheinen, diesen ihnen gemachten Vorwurf zuzugeben, so daß es den Anschein haben muß, daß entweder die Kritiker unverbesserlich dumm sind, oder daß am Ende die Herolde des neuen Lichtes

ihren eigenen Weg selbst nicht klar vor Augen sehen. Doch, ohne den Versuch zu machen, das Rätsel zu lösen, wird es hier genügen festzustellen, daß die Aufgabe der neuen Philosophie darauf hinausläuft, das richtige Verhältnis zwischen der theoretischen und der praktischen Seite der menschlichen Natur wiederherzustellen. In den vorherrschenden intellektuellen Systemen war die Theorie die Grundlage der Praxis. Die Ethik hat ihre Basis in der Metaphysik. Die neuere Entwicklung kehrt dieses Verhältnis um. Die Theorie ist ihrer hohen Bewertung verlustig gegangen und der Praxis untergeordnet worden. Hinfort wird die Wahrheit nicht mehr in einem vorgeblichen logischen Prozeß gesucht werden. Wahrheit ist das, was sich als fähig erweist, die Forderungen einer Welt zu erfüllen, in der der Mensch handeln muß. Wahrheit ist kurz gesagt das, was sich in der Praxis brauchbar erweist (which works out in practice). Das ist der Grundzug des Pragmatismus — eines Wortes, das vom Griechischen kommt (πράγμα) und allgemein benutzt worden ist, die mehr auf das Praktische gerichtete Art des Denkens, seine Zweckmäßigkeit und den teleologischen Charakter seiner Methoden zu bezeichnen.

Daß die Lehre vom Pragmatismus in Amerika starke Verbreitung finden konnte, ist nicht zu verwundern, wenn wir erstens vor allem die praktische Veranlagung der Nation selbst bedenken und zweitens berücksichtigen, daß diese Lehre einen so verdienstvollen und ausgezeichneten Schriftsteller und Philosophen zum Vorkämpfer hat wie Professor William James. Was James in einer mehr oder weniger populären Form zum Ausdruck gebracht hat, haben andere nach der mehr logischen Seite hin ergänzt; hier ist vor allem Professor John Dewey zu erwähnen. In der konservativeren Atmosphäre Englands schlug die Bewegung später Wurzeln. Daß sich aber ein Bruch mit der alten Welt vorbereitete, war deutlich an einer vor wenigen Jahren in Oxford, der Hochburg des so lange in Ehren gestandenen „Idealismus", zu Tage tretenden Erscheinung zu erkennen, wo eine Anzahl von Schriftstellern für eine Philosophie eintrat, die der Lehre vom Pragmatismus in allem wesentlichen entsprach, nur daß man die Lehre „Persönlichen Idealismus" nannte. Hier ist als bedeutendster Dr. F. C. S. Schiller zu nennen, der als Urheber und Prophet der neuen Doktrin in England bezeichnet werden kann, und der nicht nur den von James eingeschlagenen Wegen gefolgt ist, sondern auch viele wichtige Beiträge zur Entwicklung und Erweiterung der pragmatischen Lehre zu einer umfassenderen philosophischen Theorie geliefert hat. Auch außerhalb der englisch sprechenden Welt hat der Pragmatismus eine sehr günstige Aufnahme gefunden. In Frankreich ist in philosophischen Zeitschriften viel darüber geschrieben worden, auch hat er

dort eine beachtete Stütze in der Philosophie von Professor Bergson[1]) und, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus, in den Schriften von Professor Henri Poincaré[2]) gefunden. In Italien ist die Zeitschrift „Leonardo“ unter der Herausgeberschaft des Signor Papini in weitem Maße für die Erörterung und Ausbreitung der neuen Philosophie eingetreten. Professor Höffding hat seine Sympathie auch zu erkennen gegeben.[3]) In Deutschland hat die Bewegung „eo nomine“ noch nicht Wurzeln geschlagen, trotzdem die Professoren Mach und Ostwald als Vertreter einer pragmatischen Auffassung der Wissenschaft bezeichnet werden. Es sind aber doch wenigstens eine Anzahl Freunde der Lehre sowie analoge Bestrebungen zu verzeichnen. Auch stand die pragmatische Bewegung als eines der hauptsächlichsten Themata auf dem letzten philosophischen Kongreß in Heidelberg zur Diskussion.

Ich werde mich bei der Untersuchung der Lehre vom Pragmatismus hauptsächlich auf die Schriften von James und Schiller beschränken. Doch habe ich es für nötig gehalten, in erster Linie dem englischen Idealismus in seinem Wesen und den hauptsächlichsten Formen seiner Entwicklung eine kurze Betrachtung zu widmen, weil die neue Bewegung einen großen Teil ihrer Bedeutung der Tatsache zu verdanken hat, daß sie eine Reaktion zu dieser Form des Idealismus bildet, der beinahe 40 Jahre lang in Oxford in unbestrittenem Ansehen gestanden hat und in der Tat in einer oder der anderen Form die populäre anglo-amerikanische Philosophie gewesen ist. Wegen ihrer Tendenz, im Begriff des Absoluten die letzte Erklärung der Realität zu suchen, ist diese Philosophie von den Anhängern des Pragmatismus gewöhnlich „Absolutismus“ genannt worden; um des Kontrastes willen können wir vielleicht nichts Besseres tun, als diesen Namen beizubehalten.

2. Der englische Absolutismus.

a) T. H. Green.

Der erste große Vertreter des englischen Idealismus war T. H. Green. In negativer Hinsicht ist seine Philosophie eine Polemik gegen den allgemein verbreiteten Naturalismus seiner Zeit, in positiver Hinsicht der Versuch, die Möglichkeit einer spekulativen Moralwissenschaft zu begründen. Green geht dabei von der Erkenntnis aus, und seine erste Frage ist die: „Kann die Erkenntnis der Natur selbst ein Teil

1) Données immédiatés de la conscience; Matière et mémoire; L'Evolution créatrice.

2) La science et l'hypothèse; La valeur de la science.

3) Vgl. Journal of philosophy, psychology and scientific methods II, 4: „Ein philosophisches Bekenntnis“.

oder Produkt der Natur sein?"[1]) Indem Green diese Frage zu beantworten sucht, stimmt er — trotzdem er den Gegensatz von Sinnlichkeit und Kategorien, Erscheinungen und Dingen-an-sich in Kants Erkenntnistheorie verwirft — dieser Theorie in ihrer hauptsächlichsten Bedeutung, nämlich der, daß der Kosmos der Erfahrung notwendigerweise zum Verstand in Beziehung steht, zu. Wenn wir uns bemühen, irgend einen Gegenstand der Erfahrung zu analysieren, dann finden wir, daß er auf eine Summe von Beziehungen zurückgeht, die nur durch die Voraussetzung der unterscheidenden und verbindenden Tätigkeit des Denkens verständlich sind. Alle Versuche, eine materialistische Erklärung der Erkenntnis zu geben sind ein *ὕστερον πρότερον*. Der Versuch, die Erkenntnis aus der Natur zu erklären, heißt soviel als das Bedingende aus dem Bedingten zu erklären. Die Natur, oder was dasselbe ist, das System der Erfahrung muß etwas mehr als ein bloß mechanisches System sein. Es muß in gewissem Sinne ein geistiges System sein, d. h. eines, welches ein Selbstbewußtsein zur Bedingung hat, denn Selbstbewußtsein ist das einzige wahre Prinzip, vermöge dessen wir die Welt der Erfahrung in der Gesamtheit ihrer räumlichen und zeitlichen Beziehungen erklären können.

Sollen wir nun aber daraus schließen, daß die Welt der Erfahrung durch das individuelle Selbstbewußtsein bedingt wird? Eine derartige Auffassung würde die Tatsachen nicht genügend erklären. Es ist wahr, daß wir in dem individuellen Bewußtsein jene verbindende Kraft finden, durch die ein System der Erfahrung möglich gemacht wird, aber das individuelle Bewußtsein ist bis zu einem gewissen Grade selbst beschränkt, und zwar durch den Prozeß, von dem es selbst die Bedingung ist. Das individuelle Bewußtsein kann vermöge der Tatsache, daß es imstande ist, identisch mit sich selbst zu bleiben, des Wechsels und des Zeitprozesses bewußt sein. Aber es kann selbst über die Grenzen der Zeit nicht hinaus. Es existiert und entwickelt sich in der Zeit. Als einzige Erklärung bleibt dann, daß das individuelle Selbstbewußtsein als ein im Menschen reproduziertes absolutes oder göttliches Selbstbewußtsein betrachtet werden muß, das, weit davon entfernt, in irgend einer Weise auf die Prozesse der Erfahrung beschränkt zu sein, vielmehr die Bedingung aller solcher Prozesse ist. Um Greens eigene Worte zu gebrauchen: „Während einerseits das Bewußtsein des Menschen durchaus empirisch begründet ist, und zwar in dem Sinne, daß es, ohne eine Reihe von Begebenheiten, die sinnlich sind oder sich auf Sinnlichkeit beziehen, nicht sein würde, was es ist .... würde sein Bewußtsein andererseits nicht das sein, was

1) Prolegomena to Ethics, p. 15.

es als erkennendes oder erfahrendes Subjekt ist, wenn sich das ewige Bewußtsein nicht in ihm verwirklichte oder reproduzierte, und zwar durch Prozesse, die empirisch sind, obgleich das ewige Bewußtsein selbst nicht in der Zeit existiert, aber die Bedingung einer Ordnung in der Zeit kein Gegenstand der Erfahrung ist, wohl aber die Bedingung, daß es eine Erfahrung gibt und in diesem Sinne nicht empirisch, wohl aber intelligibel ist."[1])

Dieses Verhältnis des individuellen zum ewigen Bewußtsein erklärt sofort die Freiheit des Menschen als eines erkennenden und moralischen Wesens. Denn obgleich sein natürliches Leben wie andere Erscheinungen von dem ewigen Bewußtsein bestimmt wird — als ein erkennendes Wesen und als ein Wesen, das nach bestimmten Idealen handelt, wird er nicht dadurch bestimmt, sondern ist vielmehr eine Reproduktion desselben und deshalb eine freie Ursache.

Zum Zwecke unserer Untersuchung ist es nicht nötig, uns weiter mit Greens Philosophie zu beschäftigen. Aber es ist wichtig zu bemerken, daß er, während er die transzendentale Methode Kants annimmt, doch zu ganz anderen Resultaten kommt, weil er den Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und den Primat der letzteren in Kants Sinne verwirft. Denn die Freiheit des Menschen sowohl wie die Existenz eines höchsten Selbstbewußtseins oder Gottes sind nach seiner Ansicht ebensogut aus der Betrachtung der Grundbedingungen der Erkenntnis als der der Moral zu erweisen. Da es ferner das ganze Bestreben seiner „Prolegomena" ist, zu zeigen, daß die Ethik ihre Grundlage in der Metaphysik haben muß[2]), einer Metaphysik, die in erster Linie eine Metaphysik der Erkenntnis ist, so ist es offenbar, daß die führende Rolle der theoretischen Vernunft zuteil wird. In dieser Hinsicht hat sich Green mit der Hegelschen Tendenz identifiziert; denn Hegel verwarf, wie wir wissen, den abstrakten Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft aus dem Grunde, weil die Voraussetzung, auf der er beruhte, nämlich daß der höchste im Kosmos der Erfahrung enthaltene Begriff der der mechanischen Kausalität wäre, ungerechtfertigt sei. Green stimmt so weit mit Hegel überein, daß er dafürhält, daß wir bei keiner Erklärung der Natur stehen bleiben können, bis wir sie nicht im Lichte eines selbstbewußten, selbst-bestimmenden geistigen Prinzips sehen. — Andererseits aber, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Natur dieses Prinzips lenken, finden wir bei Green einen Rest des Kantischen Dualismus zwischen Erscheinungen und Ding an sich.

1) Green, Prolegomena to Ethics, p. 89.
2) Ebenda, p. 4.

Denn obgleich das menschliche Bewußtsein eine Reproduktion des ewigen Bewußtseins ist, so ist es doch schließlich nach Greens Dafürhalten eben eine Reproduktion „mit Einschränkungen“. — Denn obgleich das menschliche Bewußtsein dem höchsten Bewußtsein analog ist, weil es in der Zeit und im Raume einer Synthese fähig ist, so steht es doch nicht über der Zeit und über dem Raume. „Denn da die Reproduktion sich so eines Prozesses in der Zeit bedient, so ist sie zu gleicher Zeit fortschreitend und unfähig, jemals ein Ende zu nehmen. . . . Für uns kann niemals jenes wirkliche Ganze der Welt bestehen, das für den Geist bestehen muß, der die Welt zu einer Einheit macht.“ [1]) Kurz, „um Gott zu erkennen, müßten wir selbst Gott sein.“ Das bedeutet aber, daß wir, trotzdem der Prozeß der menschlichen Erfahrung erklärt wird, die Existenz einer absoluten Realität voraussetzen müssen, die selbst kein Prozeß, aber ewig vollkommen ist. Doch die wirkliche Beschaffenheit der Erkenntnis, die nur „teil- und stückweise“ reproduziert wird, macht uns unfähig, die wirkliche Natur dieser höchsten Realität, welche über der Zeit und dem Wechsel und allen Beschränkungen der endlichen Welt steht, zu begreifen. Und so haben wir, nur in einer anderen Form, den alten Gegensatz zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich, dem Bereich der Erkenntnis und dem Bereich des Glaubens wiederhergestellt. Kurzum, es ist Green nicht gelungen, den Beweis für das zu erbringen, was er bestreitet, nämlich, daß zwischen Realität, wie wir sie erkennen, und Realität im absoluten Sinne kein Gegensatz sei.

b) F. H. Bradley.

Wenn Green danach gestrebt hatte, die Notwendigkeit des Postulates eines absoluten einigenden Prinzips der Welt festzustellen, so ist diese Tendenz, nur noch in weiterem Maße, von F. H. Bradley, dem nächsten großen Vertreter der idealistischen Schule, verfochten worden. Bradley beginnt wie Green mit einer Prüfung der Natur der Erfahrung, aber anstatt sich in eine Polemik gegen irgendeine besondere philosophische Anschauung einzulassen, ist sein Verfahren anfangs eine Dialektik gegen die allgemeine Auffassung von der Erfahrung und die Kategorien, die wir bei unseren gewöhnlichen Erklärungen der Erfahrung anwenden. Wenn wir z. B. irgend ein bekanntes Objekt nehmen, so scheint es auf den ersten Blick unabhängig und auf sich selbst beruhend zu sein. Wenn wir aber dann fortfahren, genau festzustellen, wie dieses Objekt wirklich beschaffen ist, so finden wir, daß

1) Green, Prolegomena to Ethics, p. 86.

seine scheinbar unabhängige Natur sich vielmehr als ein Komplex von Beziehungen erweist, die über das Objekt hinausreichen. Ferner ist es höchst natürlich anzunehmen, daß wir eine gegebene Erscheinung, wenn wir deren Ursache angeben können, auch erklärt haben. Wenn wir aber die Natur der Ursache selbst untersuchen, dann sehen wir, daß es keine selbständige, sich selbst erklärende Tatsache ist, sondern uns vielmehr auf eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen zurückführt. Und in gleicher Weise wird so gefunden werden, daß nichts in der Erfahrung, selbst das erfahrende Selbst nicht, auf einer unabhängigen Grundlage stehen kann. Es widerspricht sich selbst, weil es nicht in sich selbst enthaltend und auf sich selbst beruhend ist, sondern zu seiner Erklärung sich immer über sich selbst hinaus bezieht. Es ist kurz „Erscheinung“ (appearance).

Dabei können wir aber nicht stehen bleiben. Denn Erscheinung fordert durch ihre bloße Existenz Wirklichkeit und muß auf irgend eine Weise eine Stelle in dem Wirklichen finden. Was aber ist das Charakteristische des Wirklichen? Nun — da wir die Welt der Erscheinung wegen ihrer sich selbst widersprechenden Natur verworfen haben — ist es offenbar, daß das Wirkliche als mit sich selbst übereinstimmend oder sich selbst erklärend aufgefaßt werden muß. Das heißt, wir sind uns dessen bewußt, daß das Absolute, was es auch immer sein mag, auf irgend eine Weise ein allumfassendes individuelles Ganze sein muß. Aber das ist nur das formale Prinzip des Absoluten. Was ist nun der konkrete Inhalt? Bradley beantwortet diese Frage mit der Behauptung, daß es nur Erfahrung (sentient experience) in ihren verschiedenen Formen von Fühlen, Denken und Wollen sei. Hier aber erhebt sich die Schwierigkeit, wie eine Welt der Erfahrung, deren eigentliche Natur darin besteht, daß sie sich selbst widerspricht und daß sie bedingt ist, so aufgefaßt werden kann, daß es möglich ist, daß sie in einer Wirklichkeit eingeschlossen ist, die sich nicht selbst widerspricht, sondern auf sich selbst beruht, nicht relativ, sondern absolut ist. Um zu sehen, wie sich Bradley gegenüber dieser Schwierigkeit verhält, müssen wir in erster Linie kurz seine Ansicht über das Verhältnis des Denkens zur Wirklichkeit betrachten.

Das Denken ist nach Bradley im wesentlichen analytisch. Der Denkprozeß, wie er sich im Urteil darstellt, besteht in der Qualifizierung eines Subjektes, des unmittelbaren Wirklichen, mit einem Prädikat, welches ein Begriff (idea) ist. Aber es ist klar, daß das ein unendlicher Prozeß ist, denn das Denken kann die Natur des Subjekts niemals völlig erschöpfen, so daß das Prädikat oder die Prädikate zusammen damit identisch werden. Wenn eine solche völlige Identifikation möglich wäre, dann würde das Denken in seinem eigenen Prozesse über sich

selbst hinausgehen, da es den eigentlichen Charakter verlieren würde, durch welchen es als Denken existiert. Daraus folgt, daß das Denken, das immer mit Beziehungen zu tun haben muß, selbst Erscheinung und als solche nicht fähig ist, die wirkliche Natur des Absoluten zu begreifen. Ein Denken, das einer solchen Fassungskraft fähig sein würde, würde notwendigerweise den Charakter einer direkten Intuition besitzen, die, analog der Unmittelbarkeit des Gefühls, das unter den Beziehungen liegt, die Wirklichkeit über den Beziehungsprozeß hinaus ergreifen würde.

Daraus folgt, daß es, obgleich wir annehmen müssen, daß in gewisser Weise Erscheinungen in dem Absoluten eingeschlossen sind, infolge der wahren Natur unseres Denkens unmöglich ist, daß wir das Geheimnis, wie ein solches Eingeschlossensein möglich ist, verstehen können. Es muß uns zum größten Teile Geheimnis bleiben, wie räumliche und zeitliche Erscheinungen in einem Absoluten enthalten sein können, das doch selbst raum- und zeitlos ist, wie solche sich selbst widersprechende Erscheinungen wie Irrtum und Böses einen Platz in einem Absoluten finden können, das über solchen Widersprüchen steht. Alles, was wir sagen können, ist, daß das Absolute von einem solchen Charakter sein muß, daß es alle die Widersprüche der Welt der Erscheinung in Einklang bringen kann, sogar die, welche in der konkreten Erfahrung höchst hartnäckig sind, und zwar muß das Absolute sie in derartiger Weise in Einklang bringen, daß ihre sich selbst widersprechende Natur überwunden wird und daß sie in irgend einem Sinne zum Reichtum des Ganzen beitragen. Wir sehen daraus, daß Bradley, anstatt das Verhältnis der Welt der Erscheinung zur absoluten Wirklichkeit zu erklären, virtuell in eine Art Glauben zurückfällt. Es ist aber ein Glaube, der ihm doch auf der Notwendigkeit des Denkens begründet zu sein scheint. Der Beweis ist kurz folgender: Um das Absolute als absolut auffassen zu können, muß es auf irgend eine Weise für fähig gehalten werden, Erscheinung in sich selbst zu harmonisieren. Es ist allerdings wahr, daß wir im einzelnen nicht begreifen können, wie das möglich ist. Aber andererseits können wir auch in negativer Hinsicht nichts anführen, was geeignet erschiene, den Beweis zu erbringen, daß es unmöglich wäre. Daraus folgt der Beweis, von dem Bradley wiederholt Gebrauch macht, „was sein kann, wenn es auch sein muß, ist sicherlich“.[1])

Nun haben wir gesehen, daß die Tatsachen der Erfahrung nur im Lichte des Ganzen, das völlig mit sich übereinstimmend ist, als Erscheinung betrachtet werden können. Aber das Absolute ist, von

---

1) Appearance and Reality, p. 199.

den Erscheinungen gesondert betrachtet, nur ein leeres Schema, und überdies ist seine Selbstübereinstimmung ohne die Voraussetzung, daß alle Erscheinungen in ihm enthalten sind und von ihm in Einklang gebracht werden, unmöglich. Diese Erscheinungen sind in dem Sinne wirklich, daß „das Absolute sich in seinen Erscheinungen offenbart und außerhalb dieser nirgends wirklich ist". Je mehr sich so das Absolute in seiner Erscheinung offenbart, desto wirklicher wird die Erscheinung sein. Da aber die einzige Kenntnis, die wir von dem Absoluten haben, die ist, daß es ein harmonisches, auf sich selbst beruhendes, allumfassendes Ganze ist, so können wir nur sagen, daß jene Erscheinungen, die diesem Maßstab in unserer Erfahrung am nächsten kommen, auch die wahrsten und wirklichsten sind. Diese Lehre von den „Graden von Wahrheit und Realität" ist das Prinzip des Ausgleichs der Widersprüche, soweit es für uns zwischen den beiden Bereichen, die sich anfangs so hoffnungslos zu widersprechen schienen, möglich ist, und sie befreit uns vom absoluten Skeptizismus in bezug auf die Welt der Erfahrung, mit welcher uns anfangs gedroht wurde, während sie uns zu gleicher Zeit ein Prinzip gibt, mit dessen Hilfe die Tatsachen der Erfahrung bewertet werden können.

3. Der englische Humanismus.

Obgleich unter den Idealisten selbst immer mehr oder weniger Unzufriedenheit mit dem Absolutismus geherrscht hat, besonders in der Form, wie er durch Bradley zur Entwicklung gelangt ist, so trat doch die erste systematische Reaktion erst vor einigen Jahren unter dem Namen des „Persönlichen Idealismus" zu Tage. Die Hauptrichtung dieser Philosophie wollen wir kurz darlegen. Persönlicher Idealismus stimmt mit dem älteren Idealismus insofern überein, als er an der „Geltung von der menschlichen Freiheit, an der Begrenztheit der Entwicklungslehre, an der Geltung von der moralischen Bewertung der Dinge und an der Berechtigung jenes tätigen Enthusiasmus für Ideale festhält, welchen der Naturalismus (der fatalistisch ist, wenn er logisch sein soll) als eine angenehme Illusion verwerfen muß".[1]) Aber er ist gänzlich verschieden von dem älteren Idealismus nach Zweck und Methode. „Die zwei Punkte, in Rücksicht auf welche der Absolutismus dazu neigt, höchst unbefriedigend zu sein", sagt der persönliche Idealist, „sind erstens die Art und Weise, die menschliche Erfahrung nicht vom Standpunkt der persönlichen Erfahrung zu kritisieren, sondern vielmehr von dem visionären und unhaltbaren Standpunkt einer

1) Personal Idealism, VI.

absoluten Erfahrung; zweitens seine Weigerung, die Willenstätigkeit der menschlichen Natur hinreichend anzuerkennen".[1]) Und so ist sein Zweck, die Ansicht zu verfechten, daß „es möglich ist zu erkennen, ohne das absolute Ganze der Wirklichkeit zu kennen und daß wir, wenn wir irren, den Grad unseres Irrtums mit menschlichen Kriterien, nicht mit einer Theorie des Absoluten messen" und ferner „in bezug auf den Willen . . . daß Irrtum sich nicht nur auf den Inhalt der Erkenntnis bezieht, sondern auch auf ihre Absicht, das heißt die Absicht des Erkenntnissuchenden".[2]) Diese Forderung nach einer Erklärung der Wirklichkeit auf Grund der persönlichen Erfahrung als der Methode des Absolutismus entgegengesetzt, ist von Dr. F. C. S. Schiller, dem Hauptvertreter des persönlichen Idealismus, zu der philosophischen Lehre entwickelt worden, die er Humanismus genannt hat.

Schiller sucht die Aneignung des Ausdrucks auf Grund der Behauptung zu rechtfertigen, daß die neue Philosophie gewisse Ähnlichkeiten mit dem historischen Humanismus habe. Gerade wie der letztere ein Protest gegen Barbarismus und Scholastik war, so sei der neue Humanismus ebenfalls ein Protest gegen dieselben Elemente, welche reichlich in der ungefälligen Form, der Neigung zur Intoleranz und in den abstrakten logischen Methoden der absoluten Philosophie zu Tage träten. Aber die eigentliche Bedeutung und Angemessenheit des Ausdrucks in seiner Anwendung auf die neue Philosophie soll in dem Nachdruck gefunden werden, den diese auf die menschliche Erfahrung (human experience) legt, als der eigentlichen Grundlage und des eigentlichen Endzwecks, in Beziehung zu welchen Wirklichkeit erklärt werden muß. „Humanismus", sagt Schiller, „ist wirklich an sich der einfachste aller philosophischen Standpunkte: er besteht nur darin, daß er anerkennt, daß das philosophische Problem menschliche Wesen betrifft, die sich bemühen, eine Welt menschlicher Erfahrung (human experience), durch die Hilfsmittel menschlichen Geistes (human minds) zu verstehen".[3])

Nachdem wir die hauptsächlichste Bedeutung der humanistischen Bewegung gesehen haben, müssen wir uns jetzt bemühen, uns seine ablehnende Haltung gegenüber dem Absolutismus im einzelnen etwas näher vor Augen zu führen. Wir haben gesehen, daß eine der hauptsächlichsten Schwierigkeiten, die Green nicht überwunden hat, die Frage ist, wie es möglich ist, ein Absolutes so aufzufassen, daß es

---

1) Personal Idealism. VII—VIII.
2) Ebenda, VIII.
3) Studies in Humanism, p. 12.

sich selbst in Zeit und Wechsel reproduziert und doch dabei selbst zeitlos und unveränderlich, ewig vollkommen und vollständig bleibt. Diese Schwierigkeit ist nun von Bradley in seiner charakteristischen Art und Weise beseitigt worden. Die Zeit widerspricht sich selbst und ist deshalb Erscheinung. Aber sie muß wie andere Erscheinungen irgendwie in das Absolute umgewandelt werden, und zwar in der Weise, daß sie ihre sich selbst widersprechende Natur verliert und mit dem Ganzen vereinbar wird.

Aber diese Lösung ist sogar vom intellektuellen Standpunkt aus unbefriedigend. Denn wie die Zeit so in das Absolute verwandelt werden kann, daß sie ihren zeitlichen Charakter, durch welchen wir sie als solche kennen, verliert und noch Zeit genannt werden soll, ist für unser Denken ein unlösbares Geheimnis. Und Bradley gibt dies in der Tat zu. Sicherlich aber ist es eine verkehrte Methode, die den sicheren Grund täglicher Erfahrung verläßt und versucht, auf der Basis eines erdichteten Absoluten aufzubauen. „Denn", sagt Schiller, „es sollte nicht nötig sein, ernsthafte Denker daran zu erinnern, daß man nicht von einer Erklärung des Weltalls sprechen kann, wenn man die Zuschauer mit der Vorführung eines dialektischen Feuerwerks blendet. Selbst die illusorischste scheinbarer Realitäten ist es wert, nicht nur niedergeritten, mit Widersprüchen bombardiert und für tot auf dem Felde gelassen — sondern auch verstanden zu werden. Und ich bin in Verlegenheit, wie ich verstehen soll, daß sie oder irgend etwas anderes erklärt wird, wenn man sie sich selbst widersprechend nennen und dann zugleich ein auf sich selbst beruhendes Absolutes anrufen soll, das alle Erscheinungen in sich einschließt und über die Grenzen jeder Vorstellung hinausgeht und auf unerklärliche Weise einen Ausgleich für die unheilbaren Mängel unserer wirklichen Erfahrung schafft".[1])

Die Lehre von den Erscheinungen ist nicht nur in intellektueller Hinsicht unbefriedigend, sie unterläßt es auch, den wichtigsten Tatsachen unseres praktischen Lebens Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Denn, wenn die Zeit nur Erscheinung ist, was wird dann aus der Wirklichkeit des moralischen Fortschritts, der von der Zeit bedingt wird? Diese Frage bereitet Bradley keine besondere Schwierigkeit. Der moralische Fortschritt, ebenso die darin enthaltenen Elemente, Wahrheit und Irrtum, Gut und Böse, sind nach ihm Erscheinungen. Das Absolute ist selbst vollkommen und die einander widerstreitenden Elemente, deren Macht so stark in unserem moralischen Leben zu fühlen ist, existieren nur für unseren begrenzten Standpunkt. In dem

1) Humanism, p. 186—187.

Absoluten leben Wahrheit und Irrtum, Gut und Böse auf irgend eine Weise friedlich zusammen und erzeugen anstatt Disharmonie, wie in unserem endlichen Leben, Harmonie im Ganzen. Nun muß es klar werden, daß eine derartige Lösung des Problems — obgleich sie vielleicht den Philosophen befriedigt, der von einer gewissen Theorie des Absoluten ausgeht und unter allen Umständen die Tatsachen der Erfahrung dieser Theorie anpassen muß — dem praktischen Mann der Welt, der stark zu dem Gefühl neigt, daß das Leben eine Bedeutung hat, die durch keinen dialektischen Prozeß um ihren Wert vermindert oder wegerklärt werden kann, jedoch keine Befriedigung zu gewähren vermag. Für ihn hat das moralische Leben eine wirkliche Bedeutung, denn es ist sicher keine Lästerung des Absoluten, sondern vielmehr das, was das Leben lebenswert macht, wenn er in dem Glauben handelt, daß das Absolute seinen Bemühungen gegenüber nicht gleichgültig ist, und daß er, wenn auch in noch so bescheidenem Maße, auf irgend eine Weise zu seiner Vervollkommnung beizutragen vermag. Daß das Absolute dann in sich selbst zeitlos und vollkommen ist, ist einfach eine unbeweisbare Voraussetzung, die sich nicht nur als ein unlösbares Rätsel für unseren Verstand erweist, sondern auch die höchsten Forderungen unserer moralischen Natur verletzt.

Der Intellektualismus wiederum läßt der menschlichen Natur als ein fühlendes Wesen Ungerechtigkeit widerfahren. In unserem gesamten Leben spielen die Gefühle eine bedeutende Rolle und übersetzen sich immer in unsere Welt der Realität ebenso als in Willenshandlungen und das vielleicht auch ganz unabhängig von irgend einem bewußten logischen Prozeß. In der religiösen Erfahrung tritt das Element des Gefühls besonders zu Tage, denn James hat uns in seinen „Varieties of Religious Experience" gezeigt, daß unter den Verschiedenheiten religiöser Erfahrung die eine überaus beharrliche Vorstellung des Göttlichen keine leblose Formel gewesen ist, sondern eine Forderung nach einem gewissen Etwas, das die Sehnsucht des menschlichen Herzens befriedigt.

Zum Schlusse wollen wir die Stellung des Absolutismus der Religion gegenüber betrachten. — Der deutsche Idealismus, wie er von Green in die englische Philosophie eingeführt worden ist, war, wie uns Schiller erzählt, dem Theologen, der jetzt eine philosophische Grundlage für seinen Glauben zu finden schien, anfangs sehr willkommen als eine Waffe gegen die Angriffe und Vermessenheit der Naturwissenschaft, die, in sehr weitem Maße von dem allgemein verbreiteten Empirismus unterstützt, damit drohte, es dahin zu bringen, daß alle Realität aus einer naturalistischen oder materialistischen Grundlage zu erklären sei. Für eine Weile erwies sich das Bündnis zwischen

Theologie und Absolutismus als sehr heilsam. Die Realitäten der geistigen Welt wurden gerettet und den Anmaßungen des Naturalismus wurde Einhalt getan. Aber allmählich stellte sich Entfremdung ein. Denn das Nachdenken über die neue Philosophie ließ es allmählich klar werden, daß das, was den Anspruch erhob, eine rationale Basis für den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu sein, in der Tat nicht aus sich selbst zu erklären, sondern nur eine reine Voraussetzung war. Denn es erwies sich, daß im Innersten eine wichtige Lücke zwischen dem Menschlichen und dem Übermenschlichen klaffte, ohne daß vom einen zum anderen eine logische Brücke führte. Aber der Schwierigkeit ist in keiner Weise von Greens Nachfolgern begegnet worden, und die Anerkennung derselben hat auch zu keiner Revision der Voraussetzungen geführt, durch welche sie verursacht wird.

Man würde es als etwas Natürliches erwarten, daß die Verbindung der Philosophie mit der Religion zur Lösung der intellektuellen Probleme, die im Bereiche der Religion auftauchen, beiträgt. Wir wollen zuerst das Problem der Natur Gottes betrachten.

Für das gewöhnliche Bewußtsein gilt Gott als etwas im Leben höchst Wesentliches und Wertvolles. „In seiner allgemeinen Form vertritt ‚Gott' zwei zusammenhängende Prinzipien: a) ein menschliches moralisches Prinzip der Hilfe und Gerechtigkeit; b) eine Hilfe für das intellektuelle Erfassen des Universums".[1]) Aber beide vereinigen sich in dem Postulat des höchsten Wesens, weil keins vom anderen gesondert menschliche Forderungen befriedigen kann. Aber im Absolutismus fallen die beiden Seiten hoffnungslos auseinander. „Denn der Absolutismus faßt reine intellektuelle Befriedigung als genügend auf und schaltet sie aus der Beziehung zu unserer moralischen Natur, ja zu allen menschlichen Interessen aus. Aber wenn dem so ist, dann muß die moralische Seite von Gott gänzlich verschwinden. Wenn das Absolute Gott ist, dann kann ‚Gott' nicht persönlich oder in Personen als solche interessiert sein. Sein Verhältnis zu Personen muß ein rein logisches Verhältnis des Inbegriffenseins sein."[2]) Was aber auch der Wert einer solchen Vorstellung sein mag, es ist klar, daß sie die Bedürfnisse des gewöhnlichen religiösen Bewußtseins, das einen Gott fordert, „der mit uns armen, endlichen Fragmenten eines unbarmherzigen Ganzen Mitgefühl hat, und uns hilft", nicht befriedigen kann.

---

1) Studies in Humanism, p. 286.
2) Ebenda, p. 286.

Das Problem des Bösen ferner ist wahrscheinlich die fundamentalste und sicherlich die dringendste der Schwierigkeiten auf religiösem Gebiete. Wir haben bereits erwähnt, wie der Absolutist diese Schwierigkeit löst und brauchen hier nicht lange dabei zu verweilen. Er verfährt einfach so. Da das Absolute als vollkommen betrachtet werden muß, so ist das Böse im letzten und metaphysischen Sinne nicht wirklich. „Es ist bloße Erscheinung, die wie alles andere in das Absolute umgewandelt und aufgehoben worden ist".[1]) „Das einfache Ergebnis", so schließt Schiller, „ist, dass das religiöse Bewußtsein, da es so weit davon entfernt ist, von der Philosophie irgend eine Erleichterung seiner Lasten zu erlangen, von der Lösung des Problems des Bösen gar nicht zu sprechen, mit Schimpf davongejagt und getadelt wird, daß es die Unverschämtheit besitzt, solche dumme Fragen zu stellen."[2])

Aus den vorstehenden Betrachtungen muß die Unzulänglichkeit des Absolutismus klar hervorgehen. Er hat nicht einer einzigen Seite unserer Natur, weder der intellektuellen, noch der praktischen, noch der Gefühls-, noch der religiösen Seite Genüge geleistet. Aber die Sache liegt sogar noch schlimmer. Er hat gewisse üble Tendenzen. Denn die Unterschätzung der Dinge dieses Lebens, deren wirkliche Existenz wir nicht hoffen können zu verstehen, ist weiter nichts als der tiefstgewurzelte Skeptizismus. „Wenn Bradley", sagt Schiller, „nur einige Kleinigkeiten, wie Religion und Moral, davon ausgenommen hätte, sie zu bloßen Illusionen herabzumindern, dann hätten wir seine Angriffe gegen die Abstraktionen der Metaphysik vielleicht hingehen lassen: so wie die Sache liegt, gibt es nichts, was dem Angriff des furchtbaren Absoluten widerstehen kann."[3]) Und da ferner die Natur des Absoluten und die Prozesse, wodurch es alle Widersprüche ausgleicht, für uns unbekannt und auch nicht zu erkennen sind, so stehen wir einem reinen, einfachen Agnostizismus gegenüber. „In der Tat", sagt Schiller, „Bradleys Bemerkungen über Spencers ‚Unerkennbares' (Unknowable), daß es einfach und allein nur deswegen als ‚Gott' bezeichnet würde, weil wir nicht wissen, was zum Teufel es wohl sein kann, könnte ebensogut auf sein (Bradleys) eigenes Absolutes angewendet werden. Denn obgleich er seinem eigenen Absoluten die Bezeichnung der alleinigen und höchsten Realität beilegt, so dient diese Bezeichnung doch nur dazu, alle menschliche Realität und alles menschliche Wissen mit einem unauslöschlichen

---

1) Studies in Humanism, p. 288.
2) Ebenda, p. 281.
3) Humanism, p. 190.

Tadel zu belegen. All unser Wissen und all unsere Erfahrung wird von dem Absoluten ‚absorbiert', ‚aufgehoben', ‚umgewandelt' usw. Es ist deshalb ebenso unergründlich als Spencers Ungeheuerlichkeit, und es fügt zu dem Unrecht noch eine Beleidigung hinzu, indem es uns und unsere Interessen ‚bloße Erscheinungen' schimpft." [1])

Da sich nun diese Methode der Philosophie als so fruchtlos erweist, ist es da nicht an der Zeit, alles solche abstrakte unverständliche Urteilen, das immer die Folge ist, wenn man versucht, die Dinge von einem absoluten Standpunkte aus zu deuten, aufzugeben und sich zu bemühen, die Wirklichkeit vom Standpunkte des Menschen aus, in bezug auf menschliche Maßstäbe und vor allem auf menschliche Bedürfnisse zu begreifen? Das ist das positive Programm des Humanismus, und wenn er diese Umwandlung bewirken kann, dann darf er hoffen, die Philosophie aus der Unfruchtbarkeit, zu der sie mehr oder weniger immer verurteilt gewesen ist, zu befreien und sie auf eine Grundlage zu stellen, die in der Tat auf einmal auch die wahre Grundlage der Wissenschaft ist und die Fähigkeit besitzt, die Philosophie zur treuesten Dienerin der höchsten Bedürfnisse des Lebens zu machen. Diese Grundlage ist der Pragmatismus.

4. Die pragmatische Methode.

„Die pragmatische Methode", sagt James, „ist zunächst eine Methode, um philosophische Streitigkeiten zu schlichten, die sonst endlos wären. Ist die Welt eine Einheit oder eine Vielheit? Herrscht ein Schicksal oder gibt es freien Willen? Ist die Welt materiell oder geistig? Hier liegen Urteile über die Welt vor, die ebensogut gelten, als nicht gelten können, und die Streitigkeiten darüber sind endlos. Die pragmatische Methode besteht in solchen Fällen in dem Versuch, jedes dieser Urteile dadurch zu interpretieren, daß man seine praktischen Konsequenzen untersucht. Was für ein Unterschied würde sich praktisch für irgend jemanden ergeben, wenn das eine und nicht das andere Urteil wahr wäre? Wenn kein, wie immer gearteter, praktischer Unterschied sich nachweisen läßt, dann bedeuten die beiden entgegengesetzten Urteile praktisch dasselbe, und jeder Streit ist müßig. Soll ein Streit wirklich von ernster Bedeutung sein, so müssen wir imstande sein, irgend einen praktischen Unterschied aufzuweisen, der sich ergibt, je nachdem die eine oder die andere Partei recht hat". [2])

Die pragmatische Methode wurde zuerst von Professor Charles

---

1) Humanism, p. 190.

2) Pragmatism, p. 45—46. (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, Leipzig 1908. p. 27—28.)

S. Pierce im Jahre 1878 in die Philosophie eingeführt, und zwar durch einen Artikel mit der Überschrift: „Wie machen wir unsere Ideen klar?“ (How to make our ideas clear).[1]) In diesem Artikel weist Professor Pierce darauf hin, „daß unsere Überzeugungen tatsächlich Regeln für unser Handeln sind, und sagt dann, daß wir, um den Sinn eines Gedankens herauszubekommen, nichts anderes tun müssen, als die Handlungsweise bestimmen, die dieser Gedanke hervorzurufen geeignet ist. Die Handlungsweise ist für uns die ganze Bedeutung dieses Gedankens. Die konkrete Tatsache, die allen unseren noch so subtilen gedanklichen Distinktionen zugrunde liegt, ist diese: Keine dieser Distinktionen ist so subtil, daß sie in irgend etwas anderem bestünde, als in einer Unterscheidung, die das Handeln beeinflussen kann. Um also vollkommene Klarheit in unsere Gedanken über einen Gegenstand zu bringen, müssen wir nur erwägen, welche praktischen Wirkungen dieser Gegenstand in sich enthält, was für Wahrnehmungen wir zu erwarten und was für Reaktionen wir vorzubereiten haben. Unsere Vorstellung von diesen Wirkungen, mögen sie unmittelbare oder mittelbare sein, macht dann für uns die ganze Vorstellung des Gegenstandes aus, insofern diese Vorstellung überhaupt eine positive Bedeutung hat.“ [2])

Das ist die pragmatische Lehre, so wie sie zuerst von Pierce dargestellt worden ist. Zwanzig Jahre lang blieb sie fast ganz unbeachtet, bis sie durch James wieder zur Beachtung gebracht wurde, der sie besonders auf die Religion anwendete, obgleich allerdings Keime der pragmatischen Theorie des Denkens in seinen „Principles of Psychology“ (Bd. II, Kap. 22) insofern zu finden sind, als er behauptet, daß das Denken an dem Punkte eintritt, wo das Handeln auf Schwierigkeiten stößt, wenn es vor sich geht, ohne daß dabei gedacht wird: und daß die Haupttätigkeit des Denkens darin besteht, diese Schwierigkeit zu lösen. Aber in der wirksamen und ziemlich eigenartigen Darstellung, welche er der Lehre in seinem Essay „Der Wille zum Glauben“ (The Will to believe) gab, wurde sie der Gegenstand lebhafter Diskussion und fand, obgleich diese zu einem großen Teil kritischer und ablehnender Natur war, viele Freunde und eine außerordentlich rasche Ausbreitung und Entwicklung. „Und so“, sagt James, „spricht man überall von der pragmatischen Bewegung, bald mit Achtung, bald mit Geringschätzung, selten mit klarem Verständnis. Es ist zweifellos, daß auf eine Anzahl von Richtungen, die bisher

---

1) Popular Science Monthly, Januar 1878.

2) Pragmatism, p. 46—47. (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 28—29.)

eines gemeinsamen Namens ermangelten, der Ausdruck Pragmatismus entsprechende Anwendung findet, und daß er sich bereits festgelegt hat."[1]) Wir beginnen mit der Form der Lehre, wie sie zuerst von James dargestellt worden ist.

In dem Essay „Der Wille zum Glauben" erscheint der Pragmatismus unter der Gestalt einer gewissen „Rechtfertigung des Glaubens" — „einer Verteidigung unseres Rechtes, eine Stellung einzunehmen, die sich auf den Glauben verläßt, auch dann, wenn der Fall nicht so liegt, daß unser rein logischer Intellekt dazu gezwungen wird." Nun wird die Rechtfertigung der Behauptung, daß wir in gewissen Fällen an irgend eine Wirklichkeit glauben dürfen, die wir intellektuell nicht begründen können, in erster Linie negativ begründet, und zwar durch die Tatsache, daß unser Verstand keineswegs ein unfehlbares Instrument in der Ergründung der Wahrheit in einem absoluten Sinne ist. „Objektive Evidenz und Gewißheit", sagt James, „sind sicherlich sehr schöne Ideale, mit denen es sich spielen läßt; aber wo sind sie auf diesem mondbeschienenen, von Träumen heimgesuchten Planeten zu finden?"[2]) — Aber es muß bemerkt werden, daß das Aufgeben der Lehre von der objektiven Gewißheit keineswegs soviel heißt, als wie unseren Glauben an die Wahrheit aufzugeben oder anzunehmen, daß die Wahrheit etwas Willkürliches sei, das von unseren eigenen persönlichen Neigungen bestimmt werden könnte. Andererseits müssen wir in dem Glauben leben, daß die Wahrheit existiert, und daß wir ihr gegenüber dadurch eine immer bessere Stellung erlangen, daß wir sie auf Grund weitester Erfahrung erklären. Aber die Art und Weise des Erklärens wird dabei die wichtige Frage sein. „Der große Unterschied zwischen uns und den Scholastikern", sagt James, „liegt in der Richtung, nach welcher wir blicken. In ihrem System liegt der Nachdruck in den Prinzipien, im Ursprung, im t e r m i n u s a q u o ihres Denkens; bei uns liegt der Nachdruck im Resultat, im Ergebnis, im t e r m i n u s a d q u e m."[3])

Aber, um auf den eigentlichen Kern der Lehre zu kommen, müssen wir uns fragen: wann sind wir berechtigt, den „Willen zum Glauben" auszuüben? Oder mit anderen Worten: wann dürfen wir an eine Hypothese glauben wollen oder sie auf guten Glauben hin annehmen, wenn wir sie vermöge unseres Intellekts in Wirklichkeit nicht begründen können? — In erster Linie nun muß eine solche

---

1) Pragmatism, p. 47. (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 29).

2) Will to believe, p. 15. (Nach der deutschen Übersetzung von Dr. Th. Lorenz, Stuttgart 1899, p. 15.)

3) Ebenda, p. 18 (bez. p. 18).

Hypothese lebendig sein, nicht tot: das heißt, sie muß ein entgegenkommendes Interesse in uns erwecken, so daß wir sie nicht sofort als unglaubhaft ablehnen. Zweitens muß sie eine unumgängliche Option enthalten. Eine solche Hypothese ist Christentum und Agnostizismus, wo wir entweder die eine oder die andere Alternative annehmen müssen. Drittens muß die dargebotene Hypothese bedeutungsvoll nicht unerheblich sein. Wenn wir jetzt nach einem Beispiel einer Hypothese fragen, die diesen dreifältigen Charakter besitzt, so können wir an erster Stelle die Hypothese vom Glauben an Wahrheit selbst anführen und unsere Fähigkeit, sie zu erfassen. Aber „was ist es anderes", sagt James, „als die leidenschaftliche Bejahung eines Verlangens, in welchem uns die Gesellschaft, in der wir leben, unterstützt? Wir brauchen eine Wahrheit; wir brauchen den Glauben, daß unsere Versuche und Studien und Erörterungen unser Verhältnis zur Wahrheit immer mehr und mehr verbessern; und wir entschließen uns demgemäß, unser Denkerleben durchzukämpfen. Fragt uns aber ein pyrrhonistischer Skeptiker, wie wir dies alles wissen, kann dann unsere Logik eine Antwort finden? Nein! sicher nicht. Es steht da eben der eine Willensakt dem anderen gegenüber, indem wir gewillt sind, durchs Leben zu gehen auf Grund einer Überzeugung oder einer Annahme, die jener seinerseits zu machen nicht beliebt." [1])

Und dasselbe bestätigt sich, wenn wir vom Theoretischen zum Moralischen übergehen. Moralischer Skeptizismus kann nicht mehr durch Logik widerlegt oder bewiesen werden, als dies mit intellektuellem Skeptizismus geschehen kann. „Fragen der Moral", sagt James, „stellen sich unmittelbar als solche dar, deren Lösung nicht auf sinnfälligen Beweis warten kann. Eine Frage der Moral geht nicht auf das, was für die Sinne existiert, sondern auf das, was gut ist oder gut wäre, wenn es existierte. Die Wissenschaft kann uns sagen, was existiert; aber um die Werte miteinander zu vergleichen, sowohl dessen, was existiert, als dessen, was nicht existiert, müssen wir nicht die Wissenschaft befragen, sondern das, was Pascal unser Herz nennt... Die Frage, ob wir überhaupt moralischen Glauben haben sollen oder nicht, wird durch den Willen entschieden. . . . Braucht das Herz keine Welt moralischer Realität, der Kopf wird ihm, das ist gewiß, den Glauben daran nicht beibringen." [2]) Und sogar im täglichen Leben läßt sich der Grundsatz anwenden. Wir warten z. B., allgemein ge-

---

1) Will to believe, p. 10. (Nach der deutschen Übersetzung von Dr. Th. Lorenz, Stuttgart 1899, p. 10.)

2) Ebenda, p. 22—23 (bez. p. 24).

sprochen, nicht auf objektive Evidenz, um die Ehrlichkeit unserer Mitmenschen zu prüfen. Wir verlassen uns auf ihre Ehrlichkeit, und in der Tat, nur auf der Grundlage gegenseitigen Vertrauens ist ein sozialer Organismus irgend welcher Art möglich. Und eben diese Tatsache, daß wir auf jemandes Ehrlichkeit oder Vornehmheit vertrauen, ist gerade dazu angetan, in diesem diese Eigenschaft hervorzubringen, selbst wenn er sie von Haus aus nicht besaß. „Es gibt also Fälle, wo eine Tatsache nicht eintreten kann, wenn nicht im voraus ein Glaube an ihr Eintreten vorhanden ist.“ — Und ferner „wo der Glaube an eine Tatsache bei der Hervorbringung dieser Tatsache mitzuwirken vermag, da wäre doch das eine unsinnige Logik, welche sagen wollte, ein Glaube, welcher dem wissenschaftlichen Beweise vorausläuft, sei die ‚tiefste Unsittlichkeit‘, zu der ein denkendes Wesen herabsinken könne.“ [1])

Zum Schlusse wollen wir die Religion in diesem Lichte betrachten. „Religion“, sagt James, „stellt sich als eine bedeutungsvolle Option dar. Es wird angenommen, daß wir ein gewisses wichtiges Gut durch unseren Glauben gewinnen und durch unseren Nichtglauben verlieren. Zweitens ist die Religion eine unvermeidliche Option, soweit dieses Gut in Betracht kommt. Wir können uns dem Streit nicht entziehen, indem wir skeptisch bleiben und auf bessere Erleuchtung warten, weil wir, ob wir schon auf diese Weise den Irrtum vermeiden, falls die Religion nicht der Wahrheit entspricht, doch das Gut, wenn sie der Wahrheit entspricht, ebenso sicher verlieren, als wenn wir uns entschieden zum Nicht-Glauben entschließen. . . . Fasse ich die religiöse Hypothese, so wie sie sich konkreten Menschen tatsächlich darstellt, ins Auge, und denke ich an alle die Möglichkeiten, welche sie sowohl praktisch wie theoretisch einschließt, dann erscheint mir dies Gebot, daß wir unser Herz, unsern Instinkt und unsern Mut zum Schweigen bringen und — indem wir natürlich einstweilen mehr oder weniger so handeln, als entspräche die Religion *nicht* der Wahrheit — *warten* sollen bis zum jüngsten Tage oder so lange, bis unser Verstand und unsere Sinne durch ihre gemeinsame Arbeit genügend Beweisgründe zusammengescharrt haben, — dieses Gebot, sage ich, erscheint mir dann als der merkwürdigste Götze, der je in der Höhle des Philosophen fabriziert worden ist. . . . Hätten wir eine untrügliche Vernunft mit ihren objektiven Gewißheiten, so könnte es uns wie eine Treulosigkeit gegen ein so vollkommenes Erkenntnisorgan vorkommen, ihm nicht ausschließlich zu vertrauen, nicht auf sein befreiendes Wort zu warten.

---

1) Will to believe, p. 24—25. (Nach der deutschen Übersetzung von Dr. Th. Lorenz, Stuttgart 1899, p. 26—27.)

Sind wir aber Empiristen, und glauben wir, daß keine Glocke in uns ertönt, um uns sichere Kunde zu geben, wann wir die Wahrheit erfaßt haben, dann sieht es aus wie ein Stück müßiger Phantasterei, uns so feierlich die Pflicht zu predigen, auf das Glockenzeichen zu warten. Allerdings können wir warten, wenn wir wollen, — hoffentlich denken Sie nicht, daß ich dies leugne, — aber wenn wir es tun, so tun wir es ebenso sehr auf unsere Gefahr, als wenn wir gläubig wären."[1])

Aus diesem kurzen Überblick über James' Lehre können wir jetzt die hauptsächlichste Bedeutung des „Willens zum Glauben" ersehen. Sie liegt gerade in der Behauptung der Möglichkeit und Notwendigkeit, daß wir (in bestimmten Fällen) unsere Entscheidung über verschiedene oder entgegengesetzte Ansichten auf Grund anderer als rein intellektueller Erwägungen treffen, nämlich auf Grund des Interesses, das in unserem Gefühle wachgerufen wird, und des in Frage kommenden praktischen Wertes — oder um James' eigene Worte zu gebrauchen: es ist die Lehre, daß „die Gefühlsseite unseres Wesens eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen nicht nur entscheiden darf, sondern muß, wo es sich um eine echte Option handelt, welche ihrer Natur gemäß nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann."[2]) Oder wir können es auf noch eine andere Weise zum Ausdruck bringen, die den Sinn der Lehre mit Bezug auf die Entwicklung unseres Gegenstandes am besten veranschaulicht. Der „Wille zum Glauben" rechtfertigt das Annehmen gewisser Wahrheiten auf Grund des Glaubens, daß sie sich pragmatisch verifizieren oder ihren praktischen Wert, d. h. ihre Brauchbarkeit, erweisen werden.

5. Pragmatismus und Wissenschaft.

Bisher konnten wir die Beobachtung machen, daß die pragmatische Methode nur da zur Anwendung gelangt ist, wo wir eine „echte Option haben, welche ihrer Natur gemäß nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann." Aber es ist klar, daß solche Optionen nur innerhalb eines begrenzten Kreises und hauptsächlich in Beziehung zu unserem praktischen Leben vorkommen. „Denn", sagt James, „in unserem Verhalten zur objektiven Natur haben wir offenbar von der Wahrheit nur Kenntnis zu nehmen, wir haben sie nicht selbst hervorzubringen. . . Im ganzen Bereiche der physischen Natur sind

---

1) Will to believe. (Nach der deutschen Übersetzung von Dr. Th. Lorenz, Stuttgart 1899, p. 28, 32—33.)

2) Will to believe, p. 11 (bez. p. 12).

die Tatsachen das, was sie sind, ganz unabhängig von uns.“ [1]) Ferner ist das Treffen einer Entscheidung hier, insofern dringende Bedürfnisse des Lebens in Betracht kommen, nichts Unumgängliches. „Was macht es den meisten von uns aus“, sagt James z. B., „ob wir eine Theorie der Röntgenstrahlen besitzen oder nicht, ob wir an einen Seelenstoff glauben, oder ob wir hinsichtlich der Kausalität der Bewußtseinsvorgänge eine feste Ansicht haben? Es macht gar nichts aus. Solche Optionen werden uns nicht aufgezwungen. In jeder Hinsicht ist es besser, sie nicht zu machen, sondern bis auf weiteres mit gleichgültiger Hand die Gründe pro et contra abzuwägen.“ [2]) Hier haben wir also Fälle, wo wir aus rein intellektuellen Gründen entscheiden können.

In dieser Beziehung macht Schiller einen kühnen Fortschritt gegenüber James, und zwar dadurch, daß er den Wert der pragmatischen Methode darlegt, nicht nur in bezug auf Fälle, in denen die praktischen Bedürfnisse des Lebens unmittelbar in Betracht kommen, sondern sogar in bezug auf das Bereich der Wissenschaft. Denn weder gelangt man je zu wissenschaftlicher Wahrheit durch einen rein intellektuellen Prozeß, noch sind die Tatsachen der Natur unabhängig von uns das, was sie eigentlich sind. Überdies erfassen wir die Natur nicht etwa nur so, daß „wir von der Wahrheit nur Kenntnis nehmen und sie nicht selbst hervorbringen“, wir legen uns vielmehr die Natur in Übereinstimmung mit unseren Bedürfnissen zurecht, oder formen sie wenigstens zu etwas um, das von dem, was es ist, bevor wir es erfassen, verschieden ist. Wir wollen sehen, wie Schiller diese Behauptung in seinem Essay „Axiome als Postulate“ (Axioms as Postulates) zu begründen sucht.

Was auch immer die letzten Verschiedenheiten philosophischer Anschauung sein mögen, wir können alle zugeben — so argumentiert Schiller —, daß der Ausgangspunkt alles philosophischen Denkens die Voraussetzung ist, daß die Welt, in der wir leben, Erfahrung zusammen mit gewissen damit zusammenhängenden Prinzipien oder fundamentalen Wahrheiten ist, welche wir gebrauchen, um diese Erfahrung zu ordnen und in leicht faßliche und brauchbare Formen umzuwandeln. Nun ist der Kosmos der Erfahrung nichts Fertiges und a priori Bestimmbares, sondern er besteht vielmehr, in Übereinstimmung mit der Zunahme unserer Erkenntnis, durch welche die Erfahrung immer umgestaltet und erweitert wird, in einem Entwicklungsprozeß. Das Geheimnis dieser Entwicklung besteht darin, daß wir immer Versuche anstellen, um die Welt zu erkennen, und

---

1) Will to believe, p. 20 (bez. p. 21).
2) Ebenda, p. 21 (bez. p. 22).

uns bemühen, das ursprüngliche Unmittelbare und Unbestimmte in gewisse bestimmte Formen zu bringen, die es uns ermöglichen, die Welt besser zu beherrschen. Aber unter diesen Versuchen, die dazu dienen, den Kosmos zu erschaffen, spielen die wissenschaftlichen Versuche in Wirklichkeit nur eine untergeordnete Rolle. „Die meisten Versuche, die unternommen werden, werden in Blindheit und ohne jedes Bewußtsein ausgeführt", und überdies wird ihre Richtung hauptsächlich „durch die Bedürfnisse des Lebens und die Wünsche, die aus diesen Bedürfnissen erwachsen, bestimmt".[1])

„Aber", fährt Schiller fort, „gerade wie unsere Versuche einen psychologischen Grund haben, durch den sie veranlaßt werden und der uns antreibt, so müssen sie auch von einem Widerstand leistenden Etwas bedingt werden, in dessen durch geschickte Anwendung der uns zur Verfügung stehenden Mittel bewirkten Überwindung sich der Verstand selbst offenbart. Aber dieses Widerstand leistende Etwas eine objektive, unabhängig von uns gegebene Welt zu nennen, die uns zwingt, sie zu erkennen, ist irreführend, da diese Welt niemals eine unabhängige Tatsache, sondern immer ein Element in unserer Erfahrung oder noch besser ein beharrender Faktor darin ist, den wir weder isolieren noch uns von ihm befreien können. . . . Die genaueste Vorstellung, die von diesem in unserer Erfahrung beharrenden Faktor zu geben möglich ist, gewinnen wir, wenn wir zum Zwecke unserer Erklärung den alten Aristotelischen Begriff der Materie als *ὕλη δεκτικὴ τὸ εἶδος* als Potentialität irgend einer Form, die wir fähig sind ihr zu geben, wieder zur Anwendung bringen. Die Welt ist dann *ὕλη* . . . . . Es ist erfolglos, sie als das zu definieren, was sie ursprünglich war oder wodurch sie etwas von uns unabhängiges ist: sie ist, was aus ihr gemacht wird." [2])

Das wichtige Resultat dieser Betrachtung ist, daß die Welt als plastisch angeschaut werden muß, und zwar in dem Sinne, daß sie fähig ist, von unseren Wünschen geformt zu werden, wenn wir entschlossen sind, diese zur Ausführung zu bringen und uns bemühen, die Mittel zu finden, durch welche wir das tun können. Inwieweit diese Plastizität in der Beschaffenheit der Welt existiert, können wir nicht im voraus, sondern nur durch Untersuchung feststellen. Nichtsdestoweniger können wir niemals unseren Ausgangspunkt von starren Schranken und unüberwindlichen Hindernissen nehmen. Und so ist es „eine methodische Notwendigkeit, daß wir annehmen, daß die Welt gänzlich plastisch ist, das heißt, daß wir verfahren,

1) Personal Idealism, p. 57.
2) Ebenda, p. 60.

als ob wir das glaubten, und daß sie uns gewähren wird, was wir wünschen, wenn wir auf unserem Begehren verharren.“ [1])

Auf Grund dieser Ansicht der Welt als ὕλη- und des Versuchsprozesses, dem wir sie unterwerfen, können wir die Natur der fundamentalen Prinzipien begreifen, deren wir uns bedienen, um unseren Weg durch die Kompliziertheit der Erfahrung zu finden. — „Sie müssen als ständig wachsend aufgefaßt werden . . . und das durch einen Versuchsprozeß, der dazu bestimmt ist, die Welt unseren Wünschen anzupassen. Sie werden anfangs als Ansprüche auftreten, die wir an unsere Erfahrung machen, oder mit anderen Worten als Postulate, und ihre nachfolgende Prüfung, die einige zu Axiomen erhebt, und dazu führt, daß andere aufgegeben werden, wird von der Erfahrung abhängen, die wir damit gemacht haben, wie sie sich bewährt haben.“ [2])

Ein richtiges Verständnis dieses Prozesses wird uns befähigen, den Ursprung und die Bedeutung der axiomatischen ersten Prinzipien zu sehen, mit denen wir unsere Erkenntnis organisieren und zusammenhalten. In erster Linie können sie nicht empirisch als die Resultate passiver Erfahrung erklärt werden. Der Empirismus in diesem Sinne ist insofern im Irrtum, als er die lebendige Tätigkeit des Geistes, der von seinem Streben nach einer Harmonie seiner Erfahrung geleitet wird, nicht anerkennt. Seine ganze Stellung beruht, anstatt passiv zu sein, auf Wollen und Wünschen. Diese Prinzipien können auch nicht in dem technischen „apriorischen“ Sinne erklärt werden. „Es genügt, wenn wir sie experimentell als Prinzipien nehmen, die wir praktisch gebrauchen, und von denen wir gern möchten, daß sie wahr sind, weshalb wir vorschlagen, einen Versuch mit ihnen zu machen, ohne sie als letzte und unableitbare Tatsachen unserer geistigen Beschaffenheit zu verehren. Mit anderen Worten, sie können, bevor sie von der Erfahrung begründet worden sind, Postulate gewesen sein.“ [3])

Diese Methode, unsere wissenschaftlichen Prinzipien in erster Linie als Postulate zu betrachten, gibt uns eine abweichende Erklärung von dem, was von Kant für zwei unfehlbare Kennzeichen einer echten „apriorischen“ Wahrheit gehalten worden ist, nämlich ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit. „Ihre Allgemeinheit folgt aus ihrer wahren Natur eines Postulates. Wenn wir von einem gewissen Prinzip fordern, daß es sich bewähren soll, so dehnen wir unsere Forderung natürlicherweise auf alle Fälle aus, ohne einen Unterschied in der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu machen. . . . In ähnlicher

1) Personal Idealism, p. 61.
2) Ebenda, p. 64.
3) Ebenda, p. 66.

Weise ist die ‚Notwendigkeit‘ eines Postulates einfach eine Bezeichnung, die aus unserem Bedürfnis erwächst. Wir brauchen es und müssen es als ein Mittel zu unseren Zwecken haben. Es ist deshalb die Notwendigkeit eines zweckmäßigen Wollens nicht eines physischen Mechanismus. Das, was, wie wir vermuten, notwendige Wahrheiten als solche auszeichnet, nämlich die Unmöglichkeit, sie uns auf andere Weise vorzustellen, ist im Grunde nur eine Weigerung, das zu tun, eine aus einem zufälligen Zweifel erwachsene Weigerung, sich selbst nützlicher Mittel zu berauben, die unsere Erfahrung in Einklang bringen.“ [1])

Dieselbe Methode ermöglicht es uns ferner, die Kluft zu überbrücken, die Kant zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft gelassen hat. „Wir betrachten die Axiome als aus den Bedürfnissen des Menschen als eines handelnden Wesens hervorgehend, als durch die Wünsche des Menschen gefördert, als von seinem Willen bestätigt, mit einem Worte, als von der Gefühls- und der Willensseite seiner Natur genährt“.[2]) . . . . Kants Beschränkung des Postulierens auf das Bereich der Ethik ist ungerechtfertigt. Wenn das Prinzip gültig ist, muß es verallgemeinert und nach allen Seiten auf die ordnenden Prinzipien des Lebens angewandt werden. Die theoretische Vernunft wird in diesem Falle unfähig gemacht werden, die Obergewalt der praktischen Vernunft zu bestreiten, da sie von ihr absorbiert und als von ihr abgeleitet erwiesen wird.

Wir sind Schiller weit genug gefolgt, um die hauptsächlichste Bedeutung seines Standpunktes zu sehen. Die axiomatischen Prinzipien, welchen wir gewöhnlich Allgemeinheit und Notwendigkeit in dem Sinne beilegen, daß es unmöglich ist, sie sich auf andere Weise vorzustellen, waren ursprünglich Postulate, welche man geschaffen hat, um irgend eine Notwendigkeit des Lebens zu befriedigen. So entsprang das logische Gesetz der Identität aus der Notwendigkeit, das Chaos der sinnlichen Erfahrung zu ordnen. In ähnlicher Weise entwickelte sich die Vorstellung von „einer Zeit und einem Raum als einzelner, stetiger umfassender Realitäten, die Unterscheidung zwischen Denken und Gegenständen, Materie und Geist, die Vorstellung von Klassen und Unterklassen in ihnen, die Trennung des Zufälligen vom Gesetzmäßigen“.[3]) Ihr praktischer Wert, wodurch sie uns instandsetzen, unseren Weg im Leben und Denken zu finden, ist so groß und durch lange Erfahrung so fest begründet gewesen, daß wir nur

---

1) Personal Idealism, p. 69.
2) Ebenda, p. 86.
3) Mind N. S. No. 52, p. 401.

schwer zugeben können, daß solche Vorstellungen nicht zu der ursprünglichen Beschaffenheit des Geistes gehören, sondern in demselben Maße Induktionen sind, wie die „neueren Induktionen vom Atom, von der Trägheit, von den Reflexbewegungen und von dem Übrigbleiben der Tüchtigsten im Kampfe ums Dasein“.[1]) Daraus folgt dann, daß unsere axiomatischen Prinzipien, wie lange sie auch immer angewendet worden sind, und wie unwahrscheinlich es auch scheinen möge, daß sie von nachfolgender Erfahrung entkräftet werden, doch nicht den Anspruch auf absolute Wahrheit erheben können. Sie sind nicht Bestimmungen einer ewig feststehenden Realität, sondern nur die ideellen Instrumente, mit welchen wir unser Wissen und unser Leben systematisieren.

James nennt diese Idee die vorherrschende der modernen „induktiven Logik“, des Studiums der Bedingungen, unter denen sich unsere Wissenschaften entwickelt haben. „Alle, die darüber schreiben“, sagt James, „sind zu einer sehr bemerkenswerten Übereinstimmung gelangt, über die Bedeutung der Naturgesetze und Elementarursachen, wenn diese von Mathematikern, Physikern und Chemikern in Formeln gebracht werden. Als die ersten mathematischen, logischen und naturwissenschaftlichen Gleichförmigkeiten, die ersten G e s e t z e, entdeckt wurden, da waren die Menschen von der Klarheit, Schönheit und Einfachheit, die darin waltete, so hingerissen, daß sie überzeugt waren, sie hätten die ewigen Gedanken des Allmächtigen authentisch entziffert. Sein Geist war es, der in Syllogismen donnerte und erdröhnte. Er dachte in Kegelschnitten, in Quadraten, Wurzeln und Verhältnissen. Er trieb Geometrie wie Euklid. Er machte Keplers Gesetze, auf daß ihnen die Planeten folgen ... Er hatte die Urformen aller Dinge gedacht und ihre Variation geregelt. Und wenn wir eine seiner wunderbaren Einrichtungen wieder entdecken, dann erfassen wir ganz die Intention seines Geistes. Aber wie die Wissenschaften sich weiter entwickelt haben, hat der Gedanke Boden gewonnen, daß die meisten Gesetze, vielleicht alle, nur Annäherungsformeln sind. Die Gesetze selbst sind so zahlreich geworden, daß man sie nicht mehr zählen kann. Dabei werden in allen Wissenschaften so verschiedene Formulierungen ausgesprochen, daß die Forscher sich an den Gedanken gewöhnt haben, keine Theorie sei eine genaue Kopie der Wirklichkeit, sondern jede von ihnen könnte von einem bestimmten Standpunkt aus brauchbar sein. Der große Nutzen der Theorien besteht darin, daß sie alte Tatsachen zusammenfassen und zu neuen hinführen. Sie sind nur eine von Menschen geschaffene Sprache, eine Art begrifflicher

---

1) Mind N. S. No. 52, p. 460.

Kurzschrift, wie jemand sie genannt hat, in der wir unsere Berichte über die Natur niederschreiben. Jede Sprache aber läßt bekanntlich Mannigfaltigkeit in der Wahl des Ausdruckes zu, und es gibt da immer verschiedene Dialekte".[1])

6. Pragmatismus und Wahrheit.

Wir haben die Bedeutung und Anwendung der pragmatischen Methode gesehen, und es ist klar, daß sie, wenn wir ihr bis zu ihren Konsequenzen folgen, einen sehr wichtigen Einfluß auf die Theorie der Wahrheit im allgemeinen haben muß. Denn wenn jene wissenschaftlichen Prinzipien, die wir in unserer Vorstellung der Natur finden, nur „von Menschen geschaffene Erzeugnisse" sind, und nur insoweit für wahr gehalten werden, als sie im pragmatischen Sinne gültig sind, so ist es nur ein Schritt weiter, wenn wir sagen, daß alle Wahrheit auf derselben Basis begründet sein muß. Und mit diesem Schritt sehen wir den Pragmatismus aus einer Methode in eine genetische Theorie davon umgewandelt, was unter der Wahrheit verstanden wird. Dieses ist die Form, in welcher die Lehre von Schiller zum Humanismus, von Dewey zu seiner Theorie von der „Instrumentalität der Wahrheit" ausgebildet worden und von James als die vollständiger entwickelte Folgerung der früheren pragmatischen Theorie warm aufgenommen ist.

Die gewöhnliche Ansicht von der Wahrheit ist die, daß sie in der „Übereinstimmung" oder im „Entsprechen" des Denkens mit seinem Objekt, nämlich der Wirklichkeit, besteht. Wenn wir aber die Frage aufwerfen, wie wissen wir, ob das Denken seinem wirklichen Objekt entspricht bzw. mit ihm übereinstimmt oder nicht, dann werden wir in hoffnungslose Schwierigkeiten verwickelt, denn diese Frage nimmt die voneinander gesonderte und unabhängige Existenz des Denkens und der Wirklichkeit an, die aber unhaltbar ist, da die Wirklichkeit nur für das Denken existiert. Und wenn so die Wirklichkeit und das Denken nicht voneinander getrennt werden können, dann hat die Lehre von ihrem gegenseitigen Entsprechen schließlich keine Bedeutung.[2])

Die Erkenntnis dieser Tatsache offenbart auch die Nichtigkeit des Begriffes von der absoluten Wahrheit. Denn wenn Wahrheit und Wirklichkeit in unserem Denken untrennbar verbunden sind, dann kann es keine Bedeutung haben, die Abstraktion einer absoluten Wahrheit

1) Pragmatism, p. 56—57. (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 35—36.)

2) Vgl. Humanism, p. 46.

aufzustellen, die einer absoluten Wirklichkeit entspricht, die über unserem Denken steht und unabhängig von ihm ist. Tatsache ist, daß Wahrheit, so wie wir sie kennen, weder unfehlbar ist noch jemals gewesen ist, und daß sie vielmehr immer dazu neigt, zu irren, so daß sie ihren Anspruch auf absolute Gültigkeit niemals erweisen kann. Das darf uns aber keineswegs ihr gegenüber mit Beunruhigung erfüllen. Denn wenn wir den wirklichen in der Entwicklung der Wahrheit enthaltenen Prozeß beobachten, der darin besteht, daß wir eine alte „Wahrheit", d. h. eine Vorstellung, die sich als wertvoll und nützlich erwiesen hat, niemals als falsch bezeichnen, bevor wir nicht eine Vorstellung gefunden haben, die wahrer ist, oder eine, die verspricht, wertvoller zu sein, dann können wir in der Entwicklung der Wahrheit die Möglichkeit sehen, daß wir jenem Ideal der Wahrheit, das jedem menschlichen Zweck völlig angemessen ist, immer näher kommen. In diesem Sinne als ein Ideal genommen, dürfen wir mit vollem Recht von einer absoluten Wahrheit sprechen. Aber es ist ein verhängnisvoller Irrtum, eine solche absolute Wahrheit im Sinne der Absolutisten als bereits vorhanden aufzufassen. Denn wenn wir ihr eine schon vorhandene Existenz in einem nicht-menschlichen Bereiche beilegen, dann kann sie dem Menschen nicht länger mehr als Ideal dienen: sie wird aus dem Prozeß des menschlichen Erkennens ausgeschaltet und kann das menschliche Streben nicht länger mehr inspirieren und ermutigen.[1])

Gemäß der pragmatischen Lehre ist es also wesentlich, sich in erster Linie vorzustellen, daß Wahrheit kein bestimmtes System in irgend einem absoluten Sinne ist, sondern nur in dem Prozesse existiert, durch welchen wir sie erschaffen. „Die Wahrheit", wie James sagt, „lebt tatsächlich größtenteils vom Kredit. Unsere Gedanken und Überzeugungen ‚gelten', so lange ihnen nichts widerspricht, so wie die Banknoten so lange gelten, als niemand ihre Annahme verweigert."[2]) Und es ist ferner notwendig, zu sehen, daß wir, um die Natur dieses Prozesses zu verstehen, nicht damit beginnen müssen, Wahrheit in abstraktem Sinne, sondern Wahrheiten in besonderen Fällen zu betrachten.

Was also macht die Wahrheit einer besonderen Idee aus? Wir haben bereits gesehen, wie der Pragmatismus dieser Frage näher tritt. Die Frage, die er stellt, lautet: „Zugegeben, eine Vorstellung oder ein Urteil sei wahr, welcher konkrete Unterschied wird durch diese Wahr-

---

1) Vgl. Studies in Humanism, p. 213.

2) Pragmatism, p. 207. (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 130.)

heit im wirklichen Leben eines Menschen bewirkt? Wie wird die Wahrheit erlebt werden? Welche Erfahrungen werden anders sein, als sie wären, wenn jenes Urteil falsch wäre? Was ist, kurz gesagt, der Barwert der Wahrheit, wenn wir sie in Erfahrungsmünze umrechnen? In dem Augenblick, wo der Pragmatismus diese Frage stellt, sieht er auch schon die Antwort: Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist. Das ist der praktische Unterschied, den es für uns ausmacht, ob wir wahre Ideen haben oder nicht. Das ist der Sinn der Wahrheit, denn nur in dieser Weise wird Wahrheit erlebt."[1]) Das ist also die These des Pragmatismus. „Die Wahrheit einer Vorstellung ist nicht eine unbewegliche Eigenschaft, die ihr inhäriert. Wahrheit ist für eine Vorstellung ein Vorkommnis. Die Vorstellung wird wahr, wird durch Ereignisse wahr gemacht. Ihre Wahrheit ist tatsächlich ein Geschehen, ein Vorgang, und zwar der Vorgang ihrer Selbst-Bewahrheitung, ihre Veri-fikation (veri-fication). Die Geltung der Wahrheit ist nichts anderes als eben der Vorgang des Sich-Geltend-Machens (of its valid-ation)."[2])

Was sollen wir nun im pragmatischen Sinne unter den Worten Bewahrheiten und Geltendmachen verstehen? „Sie bezeichnen wiederum gewisse praktische Folgen der bewahrheiteten und der für gültig erklärten Vorstellung. Kein Ausdruck charakterisiert diese Folgen besser, als die gewöhnliche Formel vom ‚Übereinstimmen'."[3]) Aber „Übereinstimmen" mit der Wirklichkeit kann nicht als bloßes „Abbilden" der Wirklichkeit aufgefaßt werden. Es ist wahr, daß das Übereinstimmen eine gewisse Harmonie mit konkreten und existierenden Tatsachen in sich einschließen muß, aber: „mit einer Wirklichkeit ‚übereinstimmen', kann im weitesten Sinne nichts anderes heißen, als zu dieser Wirklichkeit oder in ihre Umgebung geradezu hingeführt werden, oder mit derselben in eine derartige wirksame Berührung gebracht werden, daß wir mit dieser Wirklichkeit oder mit etwas, das mit ihr in Verbindung steht, besser operieren, als wenn wir nicht in ‚Übereinstimmung' wären. Dieses ‚besser' kann intellektualistisch oder praktisch verstanden

1) Pragmatism, p. 200—201 (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 125—126.)

2) Pragmatism, p. 201 (bez. p. 126).

3) Ebenda, p. 201 (bez. p. 126).

werden. Oft wird ‚Übereinstimmung‘ sogar nichts anderes bedeuten, als die negative Tatsache, daß auf dem Wege, den unsere Ideen uns führen, uns kein von der betreffenden Wirklichkeit ausgehender Widerspruch, keine Störung begegnet. Eine Wirklichkeit abbilden, ist zwar eine wichtige Art, mit ihr übereinzustimmen, aber es ist keineswegs das Wesentliche. Das Wesentliche liegt immer in dem Vorgang des Geführt-Werdens. Jede Idee, die uns dazu verhilft, logisch oder praktisch mit einer bestimmten Wirklichkeit und dem, was zu ihr gehört, zu operieren, jede Idee, die uns beim Weiterschreiten nicht in Täuschungen verstrickt, die unser Leben der ganzen Lage dieser Wirklichkeit anzupassen vermag, jede solche Idee wird mit dieser Wirklichkeit in ausreichendem Maße übereinstimmen. Sie wird in bezug auf diese Wirklichkeit als wahr gelten.“ [1])

Von diesem Gesichtspunkte des Sich-Geltend-Machens der Wahrheiten aus können wir den wesentlichen Charakter der Wahrheit im allgemeinen erkennen. „Wahrheit ist für uns nur ein allgemeiner Name für Verifikationsprozesse, so wie Gesundheit, Reichtum, Körperkraft Namen für andere Prozesse, denen man nachstrebt, weil es lohnt, ihnen nachzustreben. Die Wahrheit wird im Laufe der Erfahrungen erzeugt, so wie die Gesundheit, der Reichtum, die Körperkraft erzeugt wird.“ [2]) Oder, um es auf andere Weise auszudrücken, „‚das Wahre‘ ist nichts anderes als das, was uns auf dem Wege des Denkens vorwärts bringt, so wie ‚das Richtige‘ das ist, was uns in unserem Benehmen vorwärts bringt. Dabei meine ich vorwärtsbringend in jeder Art und vorwärtsbringend im ganzen und großen. Denn was der gegenwärtigen Erfahrung entspricht, das wird einer künftigen Erfahrung vielleicht nicht in gleich befriedigender Weise entsprechen. Die Erfahrung läuft zuweilen über und zwingt uns, unsere Formeln richtig zu stellen.“ [3]) Und so ist „ein absolut Wahres in dem Sinne, daß keine künftige Erfahrung es ändern kann, der ideale Punkt, gegen den alle unsere heutigen Wahrheiten eines Tages konvergieren werden. . . . Inzwischen müssen wir mit der Wahrheit leben, die wir heute erreichen können, und müssen uns darauf gefaßt machen, diese Wahrheit morgen einen Irrtum zu nennen.“ [4])

Eine andere Art, dieser Auffassung von der Wahrheit Ausdruck zu verleihen, ist die, sie als instrumental zu bezeichnen. Und

1) Pragmatism, p. 213 (bez. p. 134).
2) Ebenda, p. 218 (bez. p. 137).
3) Ebenda, p. 222 (bez. p. 140—141).
4) Ebenda, p. 223 (bez. p. 141).

dieses ist, wie bereits gezeigt worden ist, der Sinn, in dem die pragmatische Theorie von Dewey und seinen Anhängern dargestellt worden ist. Denn wie gerade die ganze Bedeutung der Entwicklungsmethode in der Biologie und in der Soziologie darin liegt, daß jedes bestimmte Organ, jede Struktur oder Formation, jede Gruppierung von Zellen oder Elementen als ein Instrument zur Anpassung an eine mögliche Situation betrachtet werden muß, so können wir das ganze System der Wahrheit so betrachten, daß es aus der Notwendigkeit hervorgegangen ist, den konkreten Situationen und Forderungen des Lebens zu begegnen.[1]) „Der Besitz wahrer Gedanken“, sagt James, „bedeutet überall zugleich den Besitz wertvoller Mittel (instruments) zum Handeln. Unsere Pflicht, Wahrheit zu erwerben, ist also keineswegs ein aus der Luft stammendes Gebot oder eine Last, die der Intellekt sich selbst auferlegt hat, sie ruht vielmehr auf vortrefflichen praktischen Gründen. Daß es für das menschliche Leben von Wichtigkeit ist, daß wir über Tatsachen wahre Urteile zur Verfügung haben, ist eine bekannte Sache. Wir leben in einer Welt von Wirklichkeiten, die uns unendlich nützlich und auch unendlich schädlich sein können. Gedanken, die uns sagen, was wir zu erwarten haben, gelten auf dieser primären Stufe als die wahren Gedanken, und das Streben nach dem Besitz solcher Gedanken ist eine der ersten menschlichen Pflichten. Der Besitz der Wahrheit ist hier keineswegs Selbstzweck, sondern ein Mittel zur Befriedigung irgend eines Lebensbedürfnisses.“[2])

Aber gegenüber dieser Auffassung von der Wahrheit, die vielleicht etwas summarisch dargelegt worden ist, kann der Einwand erhoben werden: Wird die Wahrheit dadurch nicht auf eine rein individuelle Grundlage heruntergebracht und schließlich zu einer Sache gemacht, die von Willkür und besonderer Neigung oder besonderem Interesse abhängt? Es muß nun allerdings zugegeben werden, und es ist in der Tat eins der großen Verdienste, das im Gegensatz zu den absoluten Systemen für die humanistisch-pragmatische Bewegung in Anspruch genommen wird, daß sie darauf hinzielt, den Wert des Individuums mit seinen Ideen und dem, was es glaubt, nachdrücklich zu betonen. — „Warum“, sagt Schiller, „sollten wir unsere Augen dagegen verschließen, daß die Philosophie etwas Individuelles ist, und uns gegenseitig das kostbare Recht absprechen, daß jeder die Wirklichkeit unter dem besonderen Winkel erblickt, unter dem er sie sieht?“[3])

---

1) Vgl. Dewey, Studies in Logic, p. 15.

2) Pragmatism, p. 202—203 (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 127.)

3) Humanism, XXII.

Und so muß die Stellung des Pragmatismus, wie das der eigentlichen Natur seiner Methode entspricht, eine tolerante sein: er muß bereit sein, allen möglichen Ansichten wenigstens eine Gelegenheit zu geben, sich zu verifizieren. Und so kommt es, daß der Pragmatismus, wie Papini sagt, unseren Theorien „ihre Steifheit nimmt". Er gestattet einen weiten Spielraum, in dem der Prozeß vor sich gehen kann, in dem die Theorien erprobt und gültig erklärt werden.

Aber eine solche tolerante Stellung ist weit davon entfernt, in der Bewertung der Wahrheit seine Willkür und Anarchie zu begünstigen. Sie ist weit davon entfernt, zu behaupten, daß wir alles annehmen müssen, das sich als wahr darbietet oder als irgend ein bloßer Anspruch auf Wahrheit auftritt. Wahrheit muß, wie wir gesehen haben, andererseits fähig sein, sich geltend zu machen, und das Sich-Geltend-Machen steht immer in Beziehung zu einem Zweck. Was nun diese Beziehung sein wird, hängt von dem Zweck ab, der sich über den ganzen Umfang menschlicher Interessen erstrecken kann, und wie wir wissen, gibt es viele Arten von Interessen und in der Tat viele, die sich widerstreiten. Und so kann es sein, daß dieselbe Behauptung für mich richtig und für dich falsch ist, wenn unsere Zwecke verschieden sind, ebenso wie — ganz im Verhältnis zu unseren besonderen Absichten — das, was für mich gut, für dich schlecht sein kann. Aber das braucht uns nicht zu beunruhigen. Denn gerade, wie es Zwecke von rein individueller Art bis zu solchen von höchstem allgemeinen oder universellen Interesse gibt, so können wir dasselbe auch von der Wahrheit erwarten. Es ist dann klar, daß „Wahrheit verschiedene Grade zulassen wird, die sich von der bescheidenen Wahrheit, die irgend einen untergeordneten Zweck befriedigt, bis hin zu dem unaussprechlichen Ideal erstrecken, das jeden Zweck befriedigen und alle Bemühungen vereinigen würde" — obgleich es offenbar ist, daß vom Pragmatismus nicht auf das letzte Ideal, sondern auf begrenzte Zwecke Nachdruck gelegt werden wird.[1]) Und so können wir sehen, daß sich Wahrheit in ihrer Entwicklung ebenso verhält, „wie wir es Gegenständen oder Ideen zuschreiben, die mit dem Versuch auftreten, ursprünglich zu irgend einem menschlichen Zweck, schließlich aber zu jener vollkommenen Harmonie unseres ganzen Lebens, die unser letztes Ziel ist, zu nützen."[2])

Auch von einem anderen Standpunkt aus sehen wir der Möglichkeit der Willkür in der Bestimmung der Wahrheit Grenzen gesetzt. „Wir müssen", sagt James, „eine Theorie finden, mit der wir arbeiten

1) Vgl. Studies in Humanism, p. 158.
2) Humanism, p. 61.

können, und das ist etwas ungemein Schwieriges, denn unsere Theorie muß zwischen allen früheren Wahrheiten und einigen neuen Erfahrungen vermitteln." Sie muß nicht nur „dabei zu etwas Anschaulichem hinführen, zu etwas, das in exakter Weise verifiziert werden kann", sondern „sie darf dem gesunden Menschenverstand und den früheren Überzeugungen so wenig wie möglich zuwider laufen. Beides ist nötig, damit eine Theorie ‚arbeite', und so sind wir dabei so in die Enge getrieben, daß für jede Hypothese nur sehr wenig Spielraum bleibt."[1]) Das Erzeugen neuer Wahrheiten wird also durch die zahlreichen Wahrheiten früherer Erfahrung immer beschränkt werden. Nicht, daß letztere in irgend einem Sinne bestimmt oder unveränderlich wären. Denn auch sie sind durch den pragmatischen Prüfungsprozeß begründet worden und können zu jeder Zeit wieder aufgefordert werden, sich zu verteidigen. Aber es bleibt doch immer die Tatsache bestehen, daß wir uns, wenn wir eine Wahrheit haben, die der Probe durch die Zeit standgehalten und uns gute Dienste geleistet hat, nur sehr langsam entschließen werden, uns der Gefahr auszusetzen, sie wegen einer neuen Wahrheit als ungültig zu erklären, wenn wir nicht vollständig davon überzeugt sind, daß uns die neuere Wahrheit bessere Dienste leisten wird.

7. Pragmatismus und Metaphysik.

Wenn wir die pragmatische Lehre als eine Theorie der Wahrheit bis zu ihren Konsequenzen verfolgen, so finden wir, daß sie nicht mehr eine bloße Frage der Erkenntnistheorie ist, sondern „sich vielmehr auf die Struktur der Welt selbst bezieht".[2]) Die Folgerungen des Pragmatismus für die Natur der Realität sind in gewissem Maße schon in Schillers Ansicht der Welt als ὕλη (Kap. 5) und in seiner Auffassung von der Unmöglichkeit, Realität als etwas vom Denken Gesondertes zu begreifen, gezeigt worden (Kap. 6). Denn wenn unsere Wahrheiten in keinem Sinne absolut und fertig, sondern vom Menschen erschaffene Erzeugnisse sind, so ist es nur ein Schritt weiter zu der Vorstellung, daß unsere sogenannten „Realitäten" keine bestimmten und ewigen Wesenheiten sind, sondern ihre Gestaltung in einem ähnlichen Grade von menschlichen Interessen und menschlichen Bemühungen erhalten. Und so „ist für den Rationalismus die Wirklichkeit von aller Ewigkeit her fertig und vollendet, während sie für den Pragmatismus noch im Werden ist und ihre Gestaltung zum Teil erst von der Zukunft

---

1) Pragmatism, p. 216—217. (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 136.)

2) Ebenda, p. 258—259 (bez. p. 165).

erwartet".[1]) .... „Wir sind schöpferisch in unserem Erkennen ebenso wie in unserem Handeln. Wir erweitern sowohl die Subjekte als auch die Prädikate der Wirklichkeit. Die Welt ist in der Tat bildsam und erwartet ihre endgültige Formung von unseren Händen. Wie das Himmelreich, duldet sie bereitwilligst menschliche Gewalttätigkeit. Der Mensch erzeugt Wahrheiten, die von der Welt gelten."[2])

Eine solche Ansicht der Wirklichkeit, als in einem Prozeß existierend, behauptet Dewey, ist die einzige Ansicht, die fähig ist, uns das Verständnis der Erfahrung zu ermöglichen und sie zu einem übereinstimmenden Ganzen zu ordnen. Sie „nimmt ferner an, daß das ‚Vollkommene' schließlich nicht das sein kann, was abgeschlossen und beendigt ist, sondern das, dessen Wirklichkeit so reich und lebendig ist, daß es sich in einem Zustande stetiger Selbst-Veränderung befindet. Die Wirklichkeit, welche sich entwickelt und bewegt, kann vollkommener und weniger beschränkt sein, als die, die sich schon selbst erschöpft hat."[3]) Und es muß ferner bemerkt werden, daß „nur die Ansicht, daß Realität sich in bezug auf ihre Qualität entwickelt, und daß das Mittel zu ihrer Entwicklung das Urteil ist, das das Psychische in seiner Bestimmung von Subjekt und Prädikat in sich schließt, dem Psychischen als solchen irgend einen bedeutenden Platz in der Erkenntnis oder Realität gibt. Nach der Ansicht der Erkenntnis als Darstellung eines ewigen Inhalts, ist das Psychische eine bloße logische Unbestimmbarkeit."[4])

Im Bereiche des Daseins, in welchem der Mensch besonders wirksam ist, ist es nicht so schwierig zu sehen, wie Wirklichkeit „erzeugt" wird. Die bestehenden Formen unserer Zivilisation, unser soziales und moralisches Leben sind nur die Verkörperung menschlicher Ideale und Zwecke und sind im Verlaufe von Zeitaltern entwickelt worden. Ferner ist Erkenntnis kein bloßes Verstehen, sondern ein Umwandeln unserer Erfahrung. Wie bestimmt gewisse Elemente der Wirklichkeit auch sein mögen, wir haben immer noch, sagt James, eine gewisse Freiheit in der Art, wie wir mit ihnen verfahren. „Nehmen Sie z. B. unsere Empfindungen. Daß sie da sind, das liegt gewiß außer dem Bereiche unserer Willkür, allein es hängt doch von unseren Interessen ab, auf welche dieser Empfindungen wir unsere Aufmerksamkeit lenken, welche wir bemerken, und auf welche wir in unseren Schlüssen den Nachdruck legen. Je nachdem wir aber den Nachdruck auf die

---

1) Pragmatism, p. 257 (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 164.)

2) Ebenda, p. 256—257 (bez. p. 163—164).

3) Dewey, Logical Studies, p. 126.

4) Ebenda, p. 127.

eine oder die andere legen, ergeben sich verschiedene Formulierungen der Wahrheit. Wir lesen dieselben Tatsachen verschieden. ‚Waterloo' mit all den feststehenden Bestimmungen liest der Engländer als Sieg, der Franzose als Niederlage. Ebenso liest der optimistische Philosoph in das Universum das Wort ‚Sieg', der pessimistische das Wort ‚Niederlage' hinein. Was wir von der Wirklichkeit aussagen, das hängt also von der Perspektive ab, in die wir sie hineinstellen. Die Existenz der Wirklichkeit gehört ihr, aber ihr Inhalt hängt von der Auswahl, und die Auswahl hängt von uns ab. Die Wirklichkeit ist stumm, und zwar sowohl in dem Teil, der aus Wahrnehmungen, als auch in dem, der aus Beziehungen besteht; sie sagt durchaus nichts über sich selbst. Wir sind es, die für sie sprechen müssen. . . Kurz, wir bekommen den Marmorblock, aber wir selbst hauen die Statue aus. Dies gilt", fügt James hinzu, „in gleicher Weise für die ‚ewigen' Teile der Wirklichkeit".[1])

Daraus ergibt sich nun von selbst eine Frage. Wie steht es mit dem „Marmorblock"? Wie steht es mit dem Material, welches wir gemäß unserer Absichten formen und in dem wir unsere Zwecke verwirklichen? Und die Beantwortung dieser Frage bietet wirkliche Schwierigkeiten, denen wir uns bemühen müssen, so gut wie möglich zu begegnen. Denn wenn wir von dem, was der Welt der Realität durch menschliche Tätigkeit beigelegt wird und worden ist, abstrahieren, dann scheint eine gewisse „ursprüngliche Realität" übrig zu bleiben, die jenseits unserer Kontrolle liegt. Aber wenn wir uns bemühen zu fragen, was diese „ursprüngliche Realität" ist, dann sehen wir, daß die Frage eine unmögliche ist. Denn so lange wir innerhalb der Erfahrung bleiben, können wir niemals eine Realität erlangen, mit der nicht irgend ein menschliches Zutun verknüpft ist, und deshalb liegt die Frage einer „ursprünglichen Realität", welche der Zustand außerhalb der Erfahrung ist, jenseits der Möglichkeiten der Erkenntnis. Eine solche ursprüngliche Realität, sagt Schiller, kann nur als eine „reine Potentialität, die bloße ὕλη dessen, das bestimmt war, sich zu wahrer Realität zu entwickeln, beschrieben werden. Und was für einen Wert die Metaphysik solchen Potentialitäten beilegen mag, für den Pragmatismus können sie keinen wirklichen Wert besitzen."[2]) Denn der Pragmatismus operiert mit vorhandenen Tatsachen und „keine vorhandene Tatsache braucht als ursprünglich behandelt zu werden. Die Forderung, sie zu kennen, ist überdies zwecklos und kann von

1) Pragmatism, p. 245—247 (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 156—157.)

2) Studies in Humanism, p. 433.

der Philosophie nicht erfüllt werden".[1]) Und so können wir daraus schließen, daß die „pragmatische Methode, trotzdem sie eine Wahrheit und eine Realität, welche sie nicht selbst erzeugt, in sich schließt, diese doch nicht als wertvoll betrachtet. Sie betrachtet sie nur als Einschränkungen unserer Erklärungen und nicht als Offenbarungen der festen Grundlagen, auf denen sie ruhen. Jede wirksame Erklärung hat indessen ihren Anfang in dem wirklichen Prozeß der Erkenntnis, der pragmatisch ist, nicht in hypothetischen Grundlagen, die zweifelhaft sind. Und alle wirksame Wahrheit und Realität resultiert aus demselben pragmatischen Prozeß."[2])

Es war ein großer Gedanke Hegels, daß er, indem er Fichte folgte, die Ansicht zu entwickeln suchte, daß Wahrheit und Realität, Logik und Metaphysik zusammengehörten und nicht getrennt werden könnten. Aber leider verdarb er sich diese Idee damit, daß er versuchte, das Denken als außerhalb der Zeit und seine Ewigkeit als höher als den Zeitprozeß der Realität und als Quelle für die Wahrheit und Bedeutung der letzteren zu betrachten. Aber die Gleichung von dem ewigen logischen Prozeß und dem zeitlichen kosmischen Prozeß führte zu keiner wirklichen Lösung. Und daraus können wir lernen, daß der wirkliche Zusammenhang der Logik und der Metaphysik nicht auf der letzten Identität eines absoluten Denkens und einer absoluten Realität beruht, sondern vielmehr auf den psychischen Prozessen des menschlichen Geistes, durch welche in gleicher Weise Wahrheit und Realität erzeugt werden.[3])

Aus unserer Betrachtung der allgemeinen Natur der Realität erwachsen dann zwei hauptsächliche Ideen, die uns der Pragmatismus in seinem mehr humanistischen Charakter auferlegen würde: 1. die Idee, daß Realität, so weit als sie uns betrifft, notwendigerweise gedachte Realität ist; und da sie so durch den Denkprozeß erzeugt wird, so muß sie ihre Gestaltung notwendigerweise in einem unbestimmten Grade vom Charakter des Denkens empfangen, das, wie wir gesehen haben, wesentlich zweckmäßig ist oder sich auf Zwecke bezieht. Und 2. müssen wir für immer die Idee aufgeben, daß das Universum ein bestimmtes, abgeschlossenes System ist, das ewig vollkommen und vollständig ist. Andererseits müssen wir es als in einem Prozeß existierend, als zu höherer Entwicklung ansteigend betrachten; und wenn wir ferner sehen, daß die hauptsächlichsten Faktoren in dieser Entwicklung menschliches Wirken und menschliche Bemühungen sind,

---

1) Studies in Humanism, p. 436—437.
2) Ebenda, p. 433.
3) Vgl. Ebenda, p. 422—423.

dann lernen wir den Wert der Welt von einer neuen Seite kennen, denn wir sehen, daß die Vollkommenheit der Welt nicht gleichgültig ist, daß vielmehr die Verwirklichung dieser Vollkommenheit durch unsere Existenz und unsere Tätigkeit bedingt wird; und so sind wir berechtigt, uns ein Ideal von solcher Vollkommenheit als in unbestimmter Zukunft realisierbar, als das letzte Ziel und die Vereinigung aller Hoffnungen und Bemühungen vorzustellen.

Nun ist es klar, daß eine derartige Ansicht der Realität und der Bedeutung des Lebens überhaupt einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Art und Weise haben muß, in der wir den uns gegenüberstehenden metaphysischen Fragen entgegentreten. Die allgemeine Methode des Pragmatismus in Beziehung zu solchen Fragen ist bereits gezeigt worden, aber wir tun vielleicht gut daran, sie etwas genauer in ihrer konkreten Anwendung auf einige der hauptsächlichsten metaphysischen Fragen zu betrachten.

Beginnen wir mit dem Problem der Substanz. Wir haben etwa eine materialistische oder geistige Auffassung von der Welt. Von einem retrospektiven Standpunkt aus erscheint es nun als eine gleichgültige Sache, ob wir die Welt als von einem Gott erschaffen oder als das Resultat blinder physikalischer Kräfte betrachten. Denn der Materialismus kann nicht mehr dadurch widerlegt werden, daß er einfach „Kot-Philosophie“ genannt wird; denn wenn, wie z. B. von Spencer behauptet worden ist, die Materie fähig ist, unendlich und unglaublich verfeinert zu werden, dann scheint kein Grund vorhanden zu sein, warum sie nicht ganz ebenso fähig sein sollte, die Erscheinungen des Lebens zu erklären, wie die Voraussetzung des Theismus. Und vom wissenschaftlichen Standpunkte aus tut sie es in der Tat in viel befriedigender Weise. Nur wenn wir die Sache pragmatisch betrachten, sehen wir die wirkliche Bedeutung der streitigen Frage. Denn hier tut sich das Problem auf: „Was sind die praktischen Konsequenzen, wie mutmaßlich sie auch sein oder wie entfernt sie auch liegen mögen, die sich aus der Annahme der einen oder anderen dieser rivalisierenden Theorien ergeben?“ „Und so“, sagt James, „machen Theismus und Materialismus zwar retrospektiv genommen keinen Unterschied, weisen aber, wenn man vorwärtsschaut, auf ganz verschiedene Ausblicke der Erfahrung hin. . . . Der wahre Einwand gegen den Materialismus richtet sich nicht gegen das, was er ist, sondern gegen das, was er nicht ist. Und das ist die Gewähr der Dauer für unsere idealen Interessen und die Erfüllung unserer letzten Hoffnungen. Der Gottesbegriff nun kann sich zwar an Wahrheit mit den mathematischen Begriffen, wie sie der mechanistischen Philosophie geläufig sind, nicht messen, allein er hat vor ihnen den prak-

tischen Vorzug voraus, daß er eine ideale Weltordnung gewährleistet, die dauernd erhalten bleiben soll. Eine Welt, in der ein Gott das letzte Wort zu sprechen hat, kann wohl auch verbrennen oder erfrieren, aber wir denken dann, daß Er auf die alten Ideale achtet und sie gewiß an irgend einem anderen Orte zu Ehren bringen wird. Wo Er ist, da ist die Tragödie nur vorübergehend und nie vollständig, da sind Schiffbruch und Vernichtung nicht die unbedingt letzten Dinge. Das Bedürfnis nach einer ewigen sittlichen Weltordnung ist eines unserer tiefsten Herzensbedürfnisse. Dichter wie Dante und Wordsworth, die in dem festen Glauben an eine solche Weltordnung leben, verdanken dieser Tatsache die Spannkraft und das Trostbringende in ihren Versen. Die wahre Bedeutung von Materialismus und Spiritualismus liegt also nicht in haarspalterischen Abstraktionen über das innere Wesen der Materie oder über die metaphysischen Attribute Gottes. Sie liegt vielmehr in dem beiderseits so ganz verschiedenen Appell an unser Gefühl und an unsere Handlungsweise, in der verschiedenen Gestaltung unserer Hoffnungen und Erwartungen und in all den fein verästelten Folgeerscheinungen, die diese Unterschiede mit sich bringen. Der Materialismus leugnet einfach, daß die sittliche Weltordnung ewig ist, und schneidet unsere Hoffnungen ab, der Spiritualismus bejaht die ewige sittliche Weltordnung und gibt unseren Hoffnungen freien Spielraum. Für jeden, der ein Herz hat zu fühlen, liegt hier ein echtes Problem vor, und so lange die Menschen Menschen sind, wird es Stoff geben zu ernster philosophischer Auseinandersetzung.“ [1])

In derselben Weise können wir der Frage nach dem Zweck in der Natur nahetreten. Die alte Ansicht über den Zweck kam durch die Darwinsche Hypothese in Mißkredit, so daß das Prinzip jetzt eine sehr zweifelhafte wissenschaftliche Bedeutung hat. Aber wie unbefriedigend es auch sein mag, wenn wir es in einem rein intellektuellen Sinne nehmen, in bezug auf unsere praktischen Bedürfnisse kann es zu einem Wort der Verheißung umgewandelt werden. „Kehren wir damit zur Erfahrung zurück, so können wir vertrauensvoller in die Zukunft blicken. Wenn eine sehende und nicht eine blinde Kraft den Lauf der Welt bestimmt, so können wir vernünftigerweise einen besseren Endausgang erwarten. Dieses verschwommene Vertrauen auf die Zukunft ist die einzige pragmatische Bedeutung, die sich in den Begriffen Zweck und Abzwecker erkennen läßt.“ [2])

---

1) Pragmatism, p. 106—107 (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 64—66.)

2) Ebenda, p. 115 (bez. p. 72).

Und schließlich muß das etwas verbrauchte Problem des freien Willens in demselben Lichte betrachtet werden. Sein pragmatischer Wert entspricht dem des Spiritualismus und des Zweckes insofern, als es „eine Lehre der Verheißung“ ist. Denn es bringt unsere Kräfte zur Entfaltung, legt Nachdruck auf den Wert der Initiative und der Persönlichkeit und läßt dem humanistischen Ideal von der Stellung des Menschen im Kosmos vollen Spielraum.

Der wahre Konflikt zwischen den rivalisierenden Theorien des Determinismus und des freien Willens ist in Wirklichkeit, so argumentiert Schiller, ein Konflikt zwischen zwei verschiedenen Absichten. Für die Wissenschaft ist der Determinismus ein Postulat, das methodisch notwendig ist. Für den Moralisten ist freier Wille ebenfalls als ein Postulat notwendig. Und wenn wir uns so von dem rein intellektuellen Standpunkt, die beiden Fragen als ontologische Prinzipien zu behandeln, entfernen, so ist ihr abstrakter Widerstand überwunden, und sie passen sich in komplementärer Weise unseren praktischen Zwecken an. Und ferner kann von der anderen Seite darauf hingewiesen werden, daß wir, gerade wie es ohne Zweifel in der Welt menschlicher Tätigkeit notwendigerweise deterministische Elemente gibt, deren genauer Umfang schwer oder unmöglich zu bestimmen ist, auch im Reiche der Natur Elemente finden können, die, analog der Form des freien Willens, die wir im Menschen finden, indeterministisch sind.

8. Pragmatismus und Religion.

Auf keinem Gebiete ist mehr von jenem feindseligen und streitsüchtigen Geist, der dem wahren Geiste der Religion so entgegengesetzt ist, zu finden gewesen, als auf dem Gebiete der Religion selbst. Doch trotz aller Unterschiede können wir sagen, daß „alle Religionen in mehr oder weniger hohem Grade pragmatisch arbeiten“.[1]) Die wahre Erklärung dieser Tatsache ist nun die, daß die Unterschiede wirklich theologische oder theoretische Unterschiede sind, „die in der Tat keine Bedeutung haben, weil sie entweder nicht-funktional oder pragmatische Äquivalente sind, und daß die wirklich funktionalen Teile der Religion sich als praktisch identisch ergeben werden“. . . . „Das auffallendste und bekannteste Beispiel hierfür“, fährt Schiller fort, „bietet unser Christentum, eine wesentlich humane und durchaus pragmatische Religion, die durch ihre ganze Geschichte von einer fremden, auf die intellektualistische Spekulation griechischer Philosophen gegründeten Theologie gehindert und zu manchen Zeiten unter-

1) Studies in Humanism, p. 368.

drückt worden ist. Glücklicherweise ist die griechische Metaphysik, die sich (hauptsächlich) in dem ‚athanasianischen‘ Glauben verkörpert, zu unverständlich, als daß sie jemals funktional gewesen wäre: ihr hauptsächliches Mißgeschick hat immer darin bestanden, daß sie philosophischen Kritiken, die, indem sie Gott mit der ‚Einheit‘ identifizieren, darnach gestrebt haben, das humane Element aus der christlichen Religion auszuscheiden, theologische Unterstützung gewährt hat. . . . Gegenüber allen solchen Versuchen müssen wir an dem Prinzipe festhalten, daß die wahrste Religion diejenige ist, welche das beste Leben erzeugt und befördert.“ [1])

Das bedeutet natürlich nicht, daß wir theologische Glaubensbekenntnisse gänzlich aufgeben sollen, sondern vielmehr nur jene rein intellektuellen abstrakten Lehren, die auf die praktischen Ergebnisse des Lebens keinen wahren Einfluß haben. „Wenn“, sagt James, „theologische Ideen sich als wertvoll für das konkrete Leben erweisen, so werden sie für den Pragmatismus in dem Sinne wahr sein, als sie in diesem Maße gut sind. Denn in welchem größeren Maße sie wahr sind, wird gänzlich von ihren Beziehungen zu den anderen Wahrheiten abhängen, die auch anerkannt werden müssen.“ [2])

Eins der ältesten Probleme, das gleichzeitig für die Religion von höchster Bedeutung ist, ist das von der „Einheit und Vielheit“! Sollen wir eine monistische oder pluralistische Ansicht von der Welt haben? In der Religion sowohl als in der Philosophie hat die monistische Auffassung die Oberhand gewonnen. „Alle sind eins mit Gott, und mit Gott ist alles gut.“ [3]) Ohne Zweifel hat eine solche Ansicht einen Wert. Sie verschafft uns wenigstens ein angenehmes Gefühl. Es ist eine große Befriedigung, wenn man fühlt, daß die Welt, wie sie auch immer dahinirren mag, absolut sicher ist, und wir in ihr. Aber wie groß der Wert einer solchen Ansicht ist, das ist eine andere Frage. Denn es ist Tatsache, daß in der wirklichen Praxis jene, die es ernst mit dem Leben nehmen, nicht mit solcher Zuversicht auf das Resultat sehen. Die Lehre, daß „sich hier unten ewige Arme regen, mag es dir in der Welt des Scheins gelingen oder mißlingen“ [4]), wendet sich nicht an die geistig Robusten. Im besten Falle ist es die Lehre eines kranken Menschen. Sie hat eine tröstende, aber keine wahre inspirierende oder belebende Kraft. Dem richtigen

1) Studies in Humanism, p. 368—369.
2) Pragmatism, p. 73.
3) Pragmatism, p. 292 (Nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Jerusalem, p. 187.)
4) Ebenda, p. 292 (bez. p. 187—188).

Sportsmanne kann es gewiß ebensowenig Befriedigung gewähren, wenn er sich in ein Spiel einläßt, bei dem er seines Sieges absolut gewiß ist, als wenn er sich in eins einläßt, wo ihm eine Niederlage absolut sicher bevorsteht. Es müssen wirkliche Möglichkeiten sowohl für den Sieg als für die Niederlage sprechen. Das erst gibt dem Spiel sein Interesse und seinen Wert, und genau so ist es im Leben.

Wir wollen der Frage ferner von der empirischen Seite nähertreten. Denn der Pragmatismus muß, wie wir gesehen haben, immer die rechte Beziehung zu Tatsachen haben. Was sind nun in diesem Falle die Tatsachen? Wir haben ohne Zweifel in reichlichem Maße Beweise dafür, daß in der Welt Einheit existiert. Auch die Wissenschaft und der gesunde Menschenverstand bezeugen diese Tatsache. Es sind aber ebenso sichere Beweise dafür vorhanden, daß auch Zwiespalt und Disharmonie in reichlichem Maße darin existieren; und es ist ebenso nutzlos und unvorteilhaft, das letztere wie das erstere Element zu übersehen oder zu versuchen, es wegzuerklären. Es ist klar, daß es ebensowenig einen absoluten Optimismus als einen absoluten Pessimismus geben kann. Denn Optimismus in diesem Sinne betrachtet die Welt nur von der Seite der absoluten Einheit aus und sieht ihre Erlösung als unvermeidlich an. Der Pessimismus legt Nachdruck auf die andere Seite und glaubt, daß die Erlösung der Welt etwas Unmögliches ist. Beide gehen von abstrakten Betrachtungen der Dinge aus — was diese *sind* oder *sein müssen*, ohne recht zu betrachten, was sie *werden können*.

Wenn wir dann die Tatsachen einander gegenüberstellen, sehen wir die Möglichkeit eines Mittelweges zwischen diesen Extremen. Die Tatsachen, soweit wir sie bisher betrachtet haben, weisen darauf hin, daß in der Welt weder eine absolute Einheit noch eine absolute Uneinigkeit zu finden ist.

Andererseits sehen wir, daß die Welt „durch die Verbindungssysteme, an denen menschliche Energie immer weiter baut, im Laufe der Zeit immer mehr vereinheitlicht wird“.[1]) Denselben Prozeß sehen wir in der Geschichte, und in der Tat, „da die gesamte vergangene Ewigkeit uns als Spielraum für unsere Vermutungen zur Verfügung steht, so dürfte die Frage berechtigt sein, ob die verschiedenen Arten der Vereinigung, die in der Welt, die wir bewohnen, heute verwirklicht sind, sich nicht möglicherweise in derselben Art allmählich entwickelt haben, wie wir menschliche Systeme infolge menschlicher Bedürfnisse sich entwickeln sehen. Wäre diese Hypothese berechtigt, dann würde

---

1) Pragmatism, p. 156 (bez. p. 98).

die vollständige Einheit am Ende der Dinge und nicht am Anfang zu suchen sein." [1])

Und so können wir unseren Weg klarer vor Augen sehen. Der Optimist im Sinne des Absolutisten „vermag nicht zu unterscheiden zwischen der Auffassung, wonach die Vollkommenheit der Welt ein notwendiges Prinzip ist, und der Ansicht, daß diese Vollkommenheit nur ein mögliches Endziel ist".[2]) Der Pessimist andererseits, der der Ansicht ist, daß die Erlösung der Welt unmöglich ist, vermag nicht zu sehen, daß „einige Bedingungen der Weltbefreiung tatsächlich gegeben sind"[3]), und daß die Möglichkeit einer solchen Befreiung um so größer wird, je mehr von diesen Bedingungen gefunden oder ins Leben gerufen werden können. Die richtige Stellung, von der es scheint, daß sie den Tatsachen und Bedürfnissen des Lebens pragmatisch begegnen würde, würde dann wahrscheinlich das sein, was James „Meliorismus" nennt. Im „Meliorismus" haben wir eine Stellung, die den Einwänden, die gegen den Optimismus und Pessimismus im absoluten Sinne geltend gemacht werden, dadurch aus dem Wege geht, daß sie „die Erlösung weder als notwendig, noch als unmöglich betrachtet. Der Meliorismus betrachtet dieselbe vielmehr als eine Möglichkeit, die mehr und mehr zu einer Wahrscheinlichkeit wird, je zahlreicher die tatsächlichen, vorhandenen Bedingungen der Erlösung werden"[4]).

Es ist also klar, daß der Pragmatismus, so weit wir die Welt im Lichte von Tatsachen als gegeben betrachten, die monistische Lehre zugunsten des Pluralismus ablehnen muß. Da aber ferner die wahre Erklärung der Welt auch in die Zukunft blicken muß, die die Möglichkeit vollständiger Vereinigung zu einer Einheit in sich birgt, so kann der Pluralismus nicht im absoluten Sinne aufrecht erhalten werden. Die richtige Ansicht wird die eines pluralistischen Monismus sein, der seinen Ausdruck in dem Glauben an den Meliorismus findet, den wir soeben beschrieben haben. Aber mit diesem Kompromiß hängt noch die weitere Frage zusammen: Ist eine vollständige Erlösung möglich, oder muß es einen Rest geben, der immer außerhalb der Möglichkeit völliger Erlösung bleiben muß? „Ist das letzte Wort eitel Süßigkeit", oder „werden irgendwo wirkliche Opfer gebracht" und „bleibt auf dem Grunde der Schale immer etwas Bitteres zurück?" [5])

James sagt, daß er in bezug auf diese Frage nicht offiziell im Namen aller Pragmatisten sprechen könne, daß aber sein eigener Prag-

1) Pragmatism, p. 158—159 (bez. p. 100), vgl. auch Humanism, p. 304.
2) Pragmatism, p. 280 (bez. p. 179).
3) Ebenda, p. 284 (bez. p. 182).
4) Ebenda, p. 286 (bez. p. 183).
5) Ebenda, p. 295 (bez. p. 189).

matismus „keinen Einwand dagegen erhebt, den Anspruch auf vollständige Erlösung aufzugeben". „Die Möglichkeit einer solchen Stellungnahme", fährt er fort, „liegt in der Bereitwilligkeit der Pragmatisten, den Pluralismus als ernst zu nehmende Hypothese zu betrachten. Letzten Endes ist es doch nicht unsere Logik, sondern unser Glaube, der solche Fragen entscheidet, und ich bestreite das Recht jeder Logik, gegen meinen Glauben ein Veto einzulegen. Ich bin dazu entschlossen, die Welt zu nehmen, wie sie ist, voll wirklicher Gefahren und Abenteuer, ohne deswegen auszuspringen und zu sagen: ‚Da tu ich nicht mit!' Ich bin entschlossen, zu glauben, daß die Stellung des verlorenen Sohnes uns zwar in manchen Wechselfällen offensteht, daß sie aber nicht die richtige und endgültige Stellung ist, die man dem Ganzen des Lebens gegenüber einzunehmen hat. Ich bin entschlossen, es hinzunehmen, daß es wirkliche Verluste und wirkliche Verlustträger gebe, und daß nicht alles, was ist, erhalten bleibe. Ich kann an das Ideal glauben, aber als ein Letztes, nicht als den Ursprung, als eine Quintessenz, aber nicht als das Ganze. Wenn die Schale geleert ist, bleibt der Bodensatz für immer stehen, aber der Trank, der aus der Schale fließt, kann so süß sein, daß man damit zufrieden sein kann. . . . Es ist also durchaus möglich, eine Welt hinzunehmen, aus der der Ernst des Lebens nicht zu verbannen ist. Wer dies tut, ist ein echter Pragmatist. Er ist entschlossen, auf Grund ungesicherter Möglichkeiten zu leben, zu denen er Vertrauen hat. Er ist bereit, für die Verwirklichung der Ideale, die er sich bildet, wenn es not tut, mit seinem eigenen Leben zu zahlen" [1]).

Schließlich muß bemerkt werden, daß der Pragmatismus, obgleich er so starken Nachdruck auf die menschlichen Elemente der Realität legt, doch deswegen durchaus nicht sucht, die Bedeutung des Übermenschlichen auszuschalten. „Nach pragmatischen Grundsätzen", sagt James, „ist die Hypothese von Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne des Wortes befriedigend wirkt. Was nun immer die noch restlichen Schwierigkeiten dieser Hypothese sein mögen, die Erfahrung zeigt, daß sie wirkt, und das Problem besteht darin, die Hypothese so auszubauen, daß sie sich mit den anderen wirkenden Wahrheiten in Einklang bringen läßt." [2]) Um seinen eigenen Pragmatismus gegen den möglichen Vorwurf zu verteidigen, daß er ein atheistisches System sei, verweist James auf seine „Varieties of Religious Experience", „die man im ganzen als Parteinahme für die Existenz Gottes angesehen hat", und stellt fest, daß er durchaus nicht glaubt, „daß unsere menschliche

1) Pragmatism, p. 295—298 (bez. p. 189—191).
2) Ebenda, p. 299 (bez. p. 192).

Erfahrung die höchste Form der Erfahrung ist, die es in der Welt gibt", sondern daß er vielmehr „auf Grund der von der religiösen Erfahrung gelieferten Beweise glaubt, daß es höhere Mächte gibt, und daß sie am Werke sind, die Welt in derjenigen idealen Richtung zu erlösen, die unseren Idealen entspricht."[1]) Auf die Frage, welches die letzte Form unserer Religion sein soll, muß eine dogmatische Antwort zurückgestellt werden, „denn wir wissen noch nicht, welche Form der Religion im Laufe der Zeit am besten wirken wird. Die verschiedenen Überzeugungen der Menschen, ihre Glaubenswagnisse sind es, die uns hier zur Klarheit bringen müssen."[2]) Aber vorläufig ist für den Pragmatismus der Typus der pluralistischen und moralistischen Religion, den wir oben beschrieben haben, die beste religiöse Synthese, die zu finden möglich ist. Zwischen den beiden Extremen eines rohen Materialismus einerseits und eines transzendentalen Absolutismus andererseits können wir jenen „pragmatischen oder melioristischen Typus des Theismus" annehmen, von dem sich ergeben wird, daß er nicht nur in höchst befriedigender Weise mit den Tatsachen des Lebens übereinstimmt, sondern daß er auch den verheißungsvollsten Ausgangspunkt für die höheren und intensiveren Tätigkeiten des Menschen bietet.

1) Pragmatism, p. 299—300 (bez. p. 192—193).
2) Ebenda, p. 300—301 (bez. p. 193).

II. Abschnitt.

Kritik.

I. Der Wille und der Intellekt.

Ich habe mich bemüht, in vorstehender Darstellung die hauptsächlichsten philosophischen Ergebnisse der pragmatischen Lehre zu geben, und diese zu gleicher Zeit, so weit als es möglich ist, nach Ursprung und Entwicklung darzulegen. Ich habe mich auch bemüht, die Lehre durch freigebigen Gebrauch von Zitaten aus den wichtigsten Werken über diesen Gegenstand, in weitem Maße für sich selbst sprechen zu lassen. Und ob mir das nun gelungen sein mag oder nicht, ich hoffe wenigstens, daß ich die Lehre, was ihre hauptsächlichste Bedeutung anlangt, in keinem nachteiligen Lichte habe erscheinen lassen. — Daß die Lehre viele Verdienste hat, wird, so hoffe ich, von jedem anerkannt werden, der geneigt ist, ihr mit offenem Sinne gegenüberzutreten. Die eigentliche Gefahr liegt, wie ich denke, insoweit als der unbefangene Leser in Betracht kommt, nicht so sehr darin, daß er ihre Wahrheit nicht anzuerkennen vermag, als vielmehr darin, daß er zu sehr von ihr fortgerissen wird. Der allgemeine Appell an den „gesunden Menschenverstand", der für den Pragmatismus charakteristisch ist, sowie der lebhafte, klare, um nicht zu sagen populäre Stil, in den er sich gekleidet hat, besonders in den Schriften von Professor James, mußte ihm eine Schar von Freunden selbst unter denen, die im allgemeinen philosophische Ideen nicht hochschätzen, als auch unter denen, die in gewissen Punkten mit seinen Grundlagen nicht übereinstimmen können, verbürgen. In der Kritik, die ich versuchen werde, vorzulegen, werde ich deshalb eine freundliche Anerkennung der Verdienste der pragmatischen Lehre voraussetzen und mich damit begnügen, mich zu bemühen, einige ihrer Voraussetzungen, die wegen des polemischen Charakters ihrer Formulierung und Ent-

wicklung nach meiner Ansicht mehr oder weniger absichtlich unterschätzt worden sind, und einige Einschränkungen in bezug auf ihren Anspruch, eine vollständige philosophische Lehre zu sein, herauszugreifen.

* * *

Obgleich Professor James eine Anzahl Bedingungen aufstellte, die dem „Willen zum Glauben“ Grenzen setzten, erschien die Lehre zuerst in einer neuen und ungewöhnlichen Gestalt, und es ist vielleicht nicht überraschend, daß sie von einzelnen Kritikern als „Radikalismus“ und „Irrationalismus“ bezeichnet worden ist; und gegen solche Kritiken haben es die Pragmatisten von Zeit zu Zeit für nötig befunden, sich zu verteidigen. Was den Vorwurf des „Radikalismus“ anbetrifft, so ist Schiller der Meinung, daß James, der so weit davon entfernt ist, zu radikal zu sein, vielmehr nicht radikal genug war, und gibt deshalb, wie wir gesehen haben, seiner Lehre eine viel weitere Ausdehnung. Ferner argumentiert er, daß das, was den eigentlichen Vorwurf des Irrationalismus gegen James' Lehre vom Glauben veranlaßt hätte, in der Veränderlichkeit und Unbestimmtheit läge, die sich in der Auffassung vom Glauben im allgemeinen geltend machten. Aber ein unparteiisches Verständnis des Glaubens in seinem wahren Verhältnis zur pragmatischen Lehre müsse offenbaren, daß sie vom Irrationalismus in einem schlechten Sinne weit entfernt sei. Im wahren pragmatischen Sinne könne der Glaube definiert werden als: „das geistige Verhalten, welches zum Zwecke des Handelns gewillt ist, wertvolle und wünschenswerte Gegenstände des Glaubens auf Vertrauen hin anzunehmen, ehe sie als wahr erwiesen worden sind, aber in der Hoffnung, daß dieses Verhalten ihrer Verifizierung förderlich sein möge.“ „Zu dieser Definition“, fährt Schiller fort, „muß bemerkt werden, 1. daß sie den Glauben zu einem Verhalten des Willens macht, zu einer Sache der ganzen Persönlichkeit, nicht des (abstrakten) Intellekts, 2. daß der Glaube ausdrücklich auf das Wertvolle hinweist, und daß das Wertlose und Unwichtige nicht dazu geeignet ist, unseren Glauben hervorzurufen, 3. daß er gewagt ist und daß er ernsthafte Gefahren in sich schließt, und daß nachdrücklich zu betonen ist, daß er kein Spiel ist, welches zufällig und mit halber Teilnahme gespielt werden kann, 4. daß eine Bezugnahme auf die Verifizierung etwas Wesentliches von ihm ist, und daß er deshalb ebensowenig mit der Erkenntnis zu identifizieren als von ihr zu trennen ist. Die Verifikation muß sich nun durch die Resultate des praktischen Arbeitens, durch das Voraussetzen der ‚Wahrheit‘ unseres Glaubens und dadurch ereignen, daß wir auf Grund seiner Postulate handeln, weshalb es den

Anschein haben muß, daß die Theologen, die behaupteten, daß sich wahrer Glaube durch Werke rechtfertigen muß, recht haben. Andererseits müssen wir im voraus bemerken, daß unechte Glaubensformen einer oder mehreren dieser Bedingungen nicht entsprechen würden." [1])

Ich denke nun, daß wir, wenn wir uns zu einer unparteiischen Ansicht über die Lehre des „Willens zum Glauben" bekennen sollen, den Vorwurf des Irrationalismus ausschalten müssen. Aber es bleibt noch die Frage übrig, ob sie von diesem Vorwurf nicht gerade durch jene Elemente befreit wird, gegen die die ganze pragmatische Bewegung beansprucht, eine Polemik zu sein. Das ganze Bestreben des Pragmatismus ist, wir wir gesehen haben, das Übergewicht des Willens über den Intellekt, des Praktischen über das Theoretische zu verteidigen. In jedem Kapitel der pragmatischen Schriften und in der Tat oft beinahe auf jeder Seite finden wir alle Arten von Beschimpfung gegen den Intellekt aufgehäuft. Der Pragmatist wird niemals müde, uns zu sagen, daß der Intellektualismus der Aufgabe, die er sich selbst stellt, nicht gewachsen ist. Der Versuch, philosophische Schwierigkeiten auf einer rein intellektuellen Grundlage zu lösen, führt nur zu Verwirrung, aus der wir uns nur herauswinden können, indem wir andere Autoritäten anrufen. Reines Denken, behauptet der Pragmatist überdies mit großem Nachdruck, existiert nicht. Das ist eine bloße Einbildung. Und deshalb wird uns versichert, daß die pragmatische Definition des Glaubens diesen „zu einem Verhalten des Willens, zu einer Sache der ganzen Persönlichkeit und nicht des (abstrakten) Intellekts" macht.

Die erste Frage ergibt sich nun von selbst. Zugegeben, daß *reines Denken* nur eine Einbildung ist, ist dann *reiner Wille* noch verständlich? Reiner Wille würde einfach das Vermögen der Selbstbestimmung überhaupt sein. Überläßt man den *reinen Willen* völlig sich selbst, dann hat man etwas wie *reine Willkür* oder rein *zufälliges Handeln*. Aber selbst zugegeben, daß die Existenz eines solchen Willens möglich ist, so kann er sicher kaum der Wille sein, der die Basis des Glaubens des Pragmatisten bilden oder die „ganze Persönlichkeit" vorstellen soll. Es ist klar, daß wir zwischen einem solchen möglichen Willensvermögen überhaupt und jenem höheren konkreten Willen unterscheiden müssen, der bei der Verwirklichung der höheren Zwecke des Lebens in Frage kommt. Oder mit anderen Worten, wenn wir den Voluntarismus als unseren philosophischen Glauben annehmen sollen, so müssen wir uns wenigstens darüber klar sein, daß er nicht auf der Betrachtung der Natur des

1) Studies in Humanism, p. 357—358.

Willens in irgend einer abstrakten Form, sondern vielmehr in seiner ganzen Tätigkeit basiert werden kann. Und so erwächst uns die Frage — wenn wir auf einer solchen Basis eine erfolgreiche Philosophie haben können, eine Philosophie, die allen höheren Elementen des Lebens Gerechtigkeit widerfahren lassen wird, heißt es dann nicht, daß man damit beginnt, eine schlechte Taktik an den Tag zu legen, wenn man so viel Pulver gegen den Intellekt verschwendet, wie es im Lager der Pragmatisten so häufig Gewohnheit gewesen ist?

Es muß nun in erster Linie klar werden, daß nicht nur reiner Intellekt und reiner Wille Erfindungen sind, sondern daß auch der Gegensatz von Intellekt und Willen im allgemeinen ein Produkt der Abstraktion ist. Denn das Denken ist als intellektuelle Tätigkeit eine Form der Selbstbestimmung, eine Form des Willens. Wenn ich mich bemühe, eine logische Abhandlung zu schreiben oder eine Theorie des Absoluten zu formulieren, so führe ich ebenso eine Willenstätigkeit aus, als wenn ich einen Akt der Wohltätigkeit verrichte. Und in der Tat, wenn das „abstrakte“ Denken eine solche trockene, reizlose und unvorteilhafte Beschäftigung ist, wie der Pragmatist behauptet, dann muß es den Anschein haben, daß eine besondere Willenskraft notwendig ist, um nach „nutzlosem Wissen“ [1]) zu streben, während die Welt bessere Anlässe bietet, um seine Energie anzuwenden. Es hat demnach keinen Sinn, den Intellekt dem Willen entgegenzusetzen oder von dem Übergewicht des einen über den anderen zu sprechen. Das Denken ist eine Form der Willenstätigkeit. Wie es zu anderen Formen der Willenstätigkeit, so zu der moralischen Selbstbestimmung, in Beziehung steht, ist eine andere Frage. Aber auf jeden Fall hat es keinen Sinn zu sagen, daß wir, wenn uns der Intellekt in Verlegenheit läßt, auf den Willen zurückgreifen können, wenn wir unter Willen nicht reine Willkür meinen, und der Pragmatist meint das nicht. Der wahre Sachverhalt ist, meine ich, der, daß wir, wenn wir uns von der Gültigkeit einer Wahrheit, die wir augenscheinlich besitzen, nicht überzeugen können, und wenn sie verheißungsvoll zu sein scheint, Gebrauch von ihr machen oder in solcher Weise mit ihr experimentieren dürfen, daß wir dadurch hoffen können, daß sich fernerhin ein Beweis zu ihren Gunsten ergeben wird. Das würde aber kaum bedeuten zu behaupten, daß der Intellekt nichts mehr in der Angelegenheit zu sagen hätte. Und wenn wir uns so in unsicheren Gewässern befinden, und unser Steuermann zögert, oder er kann nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden, welches der beste Kurs ist, den wir nehmen sollen, dann würde es sicherlich die Sache nicht

---

1) Vgl. Humanism, Kap. 2.

besser machen, wenn wir ihn in Ketten legten oder ihn gänzlich über Bord würfen. Es ist zweierlei, ob wir zugeben, daß unser Steuermann nicht unfehlbar ist, oder sagen, daß wir uns auf das Schicksal verlassen und ganz ohne Steuermann weiterfahren wollen.

Aber es mag sein, daß der Intellekt schließlich doch in den in Betracht kommenden Fragen nicht der richtige Steuermann ist. Und so kommt es, daß James, nachdem er uns gesagt hat, daß die Frage, ob wir überhaupt moralischen Glauben haben sollen oder nicht, durch den Willen entschieden wird, die weitere Frage stellt, ob unsere moralischen Werturteile wahr oder falsch sind, und zu dem Schluß kommt: „wenn dein Herz keine Welt moralischer Realität braucht, dein Kopf wird ihm, das ist gewiß, den Glauben daran nicht beibringen.“ [1]) Nun können wir zugeben, daß moralischer Glaube eine Sache des Willens ist. Wir sollten in der Tat noch weiter gehen und sagen, daß aller Glaube eine Sache des Willens ist. James spricht vom Intellekt, als ob er in gewissen Fällen „gezwungen“ wäre. Nun bedeutet „Zwingen“ in diesem Sinne weiter nichts als Glaube an gewisse bestimmte Gründe. Es bedeutet, daß wir mit weitgeöffneten Augen wählen, was wir glauben sollen oder nicht. Das ist aber kaum eine Sache, bei der der Wille nicht in Frage kommt. Sie schließt wenigstens, um damit anzufangen, den Willen in sich, unsere Augen zu öffnen und klar zu sehen, und nicht alles als wahr anzunehmen, das sich unmittelbar darbietet, und das scheint für mich wenigstens in demselben Maße eine Willenstätigkeit zu bedeuten, als wenn wir beschließen, mit mehr oder weniger geschlossenen Augen vorwärts zu schreiten. Und so kommen wir schließlich zu Folgendem. Wenn wir alle Gründe entfernen, die für den Glauben sprechen, dann lautet die Frage weniger dahin, wann wir den „Willen zum Glauben“ haben dürfen, als vielmehr, wann wir willkürlich glauben dürfen. Aber James entfernt nicht alle Gründe, die für den Glauben sprechen. Er spricht dem „Kopf“ seine Bedeutung ab, aber er läßt uns das „Herz“. Und so bleibt uns eine wirkliche Macht, die uns leitet, und wir sind wenigstens von äußerster Willkür und Irrationalismus befreit.

Nun sollte für niemanden mehr, wie stark auch sein Intellekt ausgebildet sein möge, das Verlangen bestehen, die Wichtigkeit des „Herzens“, wenn es richtig als eine bestimmende Funktion im höheren Leben aufgefaßt wird, zu unterschätzen. Und in der Tat, nicht nur im moralischen und religiösen Leben, sondern auch in den mehr rein intellektuellen und wissenschaftlichen Bereichen muß das „Herz“ eine

---

1) Vgl. Will to believe, p. 22—23. (Deutsche Übersetzung von Dr. Th. Lorenz, p. 24.)

sehr wichtige Funktion verrichten. Denn jedermann weiß, daß, welchen Bereich des Lebens wir auch erfassen, unser Herz dabei sein muß, wenn wir einen wahren Erfolg haben wollen. Aber leider hat der Begriff „Herz“ eine sehr zweifelhafte psychologische Bedeutung, und überdies ist das Herz so vielen Übeln und Abnormitäten ausgesetzt, daß es in erster Linie nötig ist, seine normale Funktion zu bestimmen zu suchen. Nun meint James ohne Zweifel mit dem Herzen das Gemüt und Gefühl im höheren Sinne. Aber wir haben so viele und alle möglichen Gefühle und Gemütsbewegungen. Und wie sollen wir die höheren von den niederen unterscheiden? Offenbar nicht auf Grund der Intensität. Denn die niederen mögen oft so stark sein, daß sie die höheren ganz überwältigen. Es ist nun ferner klar, daß eine qualitative Unterscheidung nicht auf Grund bloßer Gefühle und Gemütsbewegungen selbst gemacht werden kann. Solche Unterscheidung schließt wenigstens die teilweise Übertragung derselben in das Reich des Denkens in sich, wo der Prozeß des Unterscheidens und Bewertens vor sich geht, und die Möglichkeit eines solchen Unterscheidens und Bewertens bringt ein gewisses Eingreifen der Bedeutung des Lebens als eines Ganzen mit sich. Die ganze Sache ist nicht einfach, sondern höchst kompliziert, und wird es noch mehr, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die Gemütsbewegungen und Gefühle in großem Maße erzogen und in Übereinstimmung mit unserer intellektuellen Entwicklung umgewandelt sein können. Und so können wir sagen, daß, einerlei, wie spontan unser Handeln und Glauben auch sein mag, sie doch nicht aus einem isolierten Element unserer Natur heraus zu verstehen sind, sondern vielmehr aus dem ganzen Charakter, wobei der Intellekt natürlich keineswegs die alleinige, aber eine sehr wichtige Rolle spielt. Die Wahrheit ist, daß in der Entwicklung des völligen Charakters das Fühlen und Denken so ineinandergreifen, und sich gegenseitig bestimmen, daß es, ausgenommen zum Zwecke des Abstrahierens, unmöglich ist, sie getrennt von einander zu betrachten. Wenn wir aber an den „Kopf“ und an das „Herz“ als zwei getrennte Dinge denken wollen, dann können wir, ohne daß es nötig ist weiter zu argumentieren, auf alle Fälle sagen, daß wir in der Lösung der höheren Probleme des Lebens am meisten von dem erwarten können, der das richtige „Herz“ mit einem klaren „Kopf“ vereinigt.

Es muß also den Anschein haben, daß ein Glaube, der auf einer solchen Kombination von „Herz“ und „Kopf“, wie es oben beschrieben ist, basiert, unser Ideal sein und der Tatsache sehr nahe kommen sollte, daß er „eine Angelegenheit der ganzen Persönlichkeit“ ist. — Und es wird ferner klar, aus dem, was uns Schiller sagt, nämlich „daß das Wertlose und Unwichtige nicht dazu geeignet ist, unseren

Glauben hervorzurufen.“ Denn wie sollen wir unterscheiden, was wertlos und unwichtig ist? Wir können das kaum allein auf der Basis von Gefühlen tun. Und wenn er uns ferner sagt, daß „der Glaube Wagnisse und ernste Gefahren in sich schließt und kein Spiel ist, das man mit halbem Herzen spielen kann“, was soviel heißt, als wie, daß der das Spiel am besten spielen wird, der ein wirkliches Interesse mit der nötigen Einsicht verbindet; und wenn er uns schließlich sagt, daß der Glaube, da er eine Bezugnahme auf Verifizierung in sich schließt, „von der Erkenntnis nicht zu trennen ist“, so fangen wir an, eine Stellung gegenüber dem Intellekt (insofern als Erkenntnis eine intellektuelle Sache ist) zu sehen, die in bezug auf die in den früheren pragmatischen Schriften, in denen der Intellekt aus dem Bereiche des Glaubens gewaltsam hinausgestoßen wurde, in bestimmter Weise modifiziert ist. Und so muß es nach diesen Betrachtungen scheinen, daß die Lehre vom Glauben fähig ist, sich selbst zu verteidigen und sich uns zur Annahme empfiehlt, nur weil sie tatsächlich intellektuelle Elemente enthält, die sie zuerst auszuschließen schien, und weil sie zu derselben Zeit den Gefühls- und Gemütselementen eine untergeordnetere Rolle gibt, als wie ihnen ursprünglich zugewiesen wurde.

Es wird sich, so denke ich, empfehlen, das, was ich oben zu beweisen versucht habe, noch im Zusammenhange mit einer kurzen Prüfung von James Beispielen von „unumgänglichen Optionen“ zu betrachten. Er behauptet erstens, daß ein Glaube an Wahrheit als solche, als dem Skeptizismus entgegengesetzt, nur „eine Willenstätigkeit gegenüber einer anderen“ ist. Ohne Zweifel ist er das, so lange wir auf einem dogmatischen und unvernünftigen Standpunkt verharren. Wenn der Skeptiker ein absoluter Skeptiker ist und nicht überzeugt werden will, dann kann er natürlich nicht überzeugt werden. Aber in derselben Weise können wir unseren Glauben an Wahrheit auch zu einem entgegengesetzten Extrem leiten und einen Anspruch auf absolute Wahrheit aufstellen und uns ebenfalls weigern, uns in anderer Weise überzeugen zu lassen. Skeptizismus im absoluten Sinne ist aber, so denke ich, längst in reichlichem Maße und für alle Zeiten von Plato in seinem Theätet widerlegt worden, und zwar mit einer sehr einfachen „Logik“, als er zeigte, daß jede Behauptung irgend eine Voraussetzung in bezug auf Wahrheit in sich schließt, selbst die, welche leugnet, daß die Erkenntnis der Wahrheit möglich ist. Und ferner wird der Anspruch auf absolute Erkenntnis in weitem Maße von der pragmatischen Lehre selbst, die der Ansicht ist, daß die Wahrheit notwendigerweise ein Prozeß ist, widerlegt. Und so scheint es, daß es sich um keine Option handelt, die wirklich eine Bedeutung für uns

hat. Denn die Frage wird nicht dahin lauten, welchen von zwei entgegengesetzten Standpunkten wir annehmen sollen, sondern vielmehr: welches sind die in beiden enthaltenen Elemente der Wahrheit, und wie müssen sie vereinigt werden, daß wir eine befriedigende Ansicht sowohl vom Umfange als von den Grenzen der Erkenntnis erhalten? Die Frage muß kurz nicht dogmatisch, sondern kritisch gelöst werden. Und dasselbe gilt in bezug auf die Religion. Religion, so sagt uns James, stellt sich selbst als eine Option dar, die bedeutungsvoll und unumgänglich ist. Ich meine aber, die wirkliche Option liegt nicht in der Annahme oder der Verweigerung der Religion. Jedes Volk und in der Tat jedes Individuum, so können wir sagen, besitzt eine Religion irgend einer Art, wie dieselbe auch immer mit unserer Idee, was eine Religion sein soll, übereinstimmen mag. Die wirkliche Option ist die, welche Form der Religion wir annehmen sollen. Und wenn so z. B. Christentum die blinde Annahme eines Systems von Dogmen bedeuten sollte, dann würde ich mich vielleicht lieber einen Freidenker oder irgend wie anders, als einen Christ auf einer solchen Basis nennen. Denn keine Religion kann verlangen, daß wir sie annehmen, wenn sie nicht gewillt ist, sich unter Umständen der Kritik zu unterwerfen und sich mit den höchsten intellektuellen Bestrebungen, wissenschaftlichen und philosophischen, in Einklang zu bringen. Kurz, Religion muß nicht nur dem „Herzen", sondern auch dem „Kopfe" Gerechtigkeit widerfahren lassen, und der religiöse Glaube, der weit davon entfernt ist, vom Intellekt unabhängig zu sein, ist vielmehr fähig, von diesem geleitet und gefördert zu werden.

Was ich mich bemüht habe, bis jetzt zu zeigen, ist, daß die Lehre „vom Willen zum Glauben", wenn sie dem Vorwurf der Willkür und Unvernunft entgehen will, die Unterschätzung der intellektuellen Prozesse nicht zugeben kann, die sogar in den Gegenständen unseres Glaubens enthalten sind, in denen die Gefühle die führende Rolle zu spielen scheinen .... Und nach diesen einleitenden Bemerkungen in bezug auf den Gegensatz des Intellekts und des Willens, und nachdem wir die Anfänge einer etwas unvorsichtigen Unterschätzung der ersteren gesehen haben, die für die ganze Entwicklung des Pragmatismus so charakteristisch gewesen ist, kommen wir jetzt zu der Betrachtung der zentralen Elemente dieser Lehre.

2. Wahrheit und praktische Folgen.

Es wird uns gelehrt, daß nach der pragmatischen Methode die Wahrheit einer Idee nach ihren praktischen Folgen beurteilt werden muß. Beginnen wir mit einem Beispiel. Nehmen wir an, in unserem

Schulsystem wird eine Reform verlangt, und wir haben uns eine Idee gebildet, auf welche Weise diese Reform zu geschehen hat, die wir nun im weiteren Verlaufe in die Praxis umsetzen. Es muß nun in erster Linie beachtet werden, daß die in Frage stehende Idee keine willkürlich gewählte ist. Es mag vielmehr Monate parlamentarischen Verhandelns in Anspruch genommen haben, bevor eine Entscheidung darüber getroffen worden ist. Denn die Reform muß so ausgesonnen sein, daß sie den besten Elementen des existierenden Systems Gerechtigkeit widerfahren läßt und auch fähig ist, das allgemeine Ziel einer besseren Erziehung unter gewissen gegebenen Bedingungen zu verwirklichen. Es ist also klar, daß das Auswählen dieser Idee keine einfache, sondern eine höchst komplizierte Sache ist und in reichem Maße Gelegenheit für die schärfste intellektuelle Tätigkeit bietet, und zwar in bezug auf die Art und Weise, wie man die Situation, der man gegenübersteht, ergreift und die Mittel auswählt, durch welche das Ziel am erfolgreichsten zu erreichen ist. Und so dürfen wir von denen, die in solchen Sachen unsere Führer sein sollen, vernünftigerweise erwarten, daß sie Menschen mit der nötigen Einsicht und Vorsicht und damit befähigt sind, darüber zu urteilen, inwieweit sich eine gegebene Idee in einer gegebenen Situation, der zu begegnen ist, bewähren wird. Und das bedeutet, daß es, wenn die ausgewählte Idee sich bewährt, nicht bloßer Zufall ist, sondern seinen Grund darin findet, daß Sorgfalt angewendet worden ist, um die richtige Idee auszuwählen, oder, um es mit anderen Worten auszudrücken: die Idee bewährt sich, weil sie erzeugt worden ist, um sich der Situation anzupassen. Es ist nicht nötig, daß wir darauf warten, den wirklichen praktischen Wert der Idee zu erproben, ehe wir ihre Wahrheit verkünden, sondern wir können ihren praktischen Wert schon vorausnehmen, und das ist es, was uns fähig macht, die Idee auszuwählen und ihr eine Form zu verleihen, in der sie sich praktisch bewähren kann. Und so sehen wir, daß die Wahrheit der Idee in Wirklichkeit soweit dadurch bestimmt wird, wie sie sich *theoretisch* bewährt oder inwieweit sie fähig ist, uns zu befriedigen, daß sie sich in der Praxis als brauchbar erweisen, oder die Resultate erzeugen wird, die wir wünschen. Eben weil wir die Idee als die wahre betrachten, setzen wir sie in Praxis um. Unser Verfahren ist dabei weit davon entfernt, ein bloß experimentelles zu sein. Und in der Tat, in der ganzen mehr schöpferischen Tätigkeit des Lebens, die keine bloße Gewohnheit oder Nachahmung ist, ist es unmöglich, die Rolle zu ignorieren, die von der Theorie als Grundlage der Praxis gespielt wird. Der Architekt baut nicht erst ein Haus und entscheidet dann darüber, ob es die Art eines Hauses ist, die er braucht, sondern er

macht sich erst eine Idee, und sogar einen ganz genauen Plan des Hauses, das er braucht, und demgemäß baut er. Und dasselbe gilt vom praktischen Leben im allgemeinen. Wir bauen in Übereinstimmung mit Idealen, und wir können in der Tat sagen, daß die höchste theoretische Tätigkeit diejenige sein wird, die sich mit der Formulierung und Bewertung der Ideale beschäftigt, von denen das praktische Leben geleitet werden soll.

Aber wenn man die Rolle, die die Theorie in dem oben dargelegten Sinne spielt, dieser auch zuerkennt, so kann man doch der Meinung sein, daß die zentrale Stellung des Pragmatismus dadurch unberührt bleibt. Denn es bleibt immer noch an dem, daß 1. die letzte Probe für die Wahrheit einer Idee nicht darin besteht, wie sie sich in dem oben beschriebenen Sinne theoretisch, sondern wie sie sich im wirklichen praktischen Sinne bewährt, und 2., daß die Theorie keine unabhängige Realität hat, sondern der Praxis gegenüber in einem untergeordneten und instrumentalen Verhältnis verharrt. Wir wollen diese beiden Behauptungen getrennt betrachten.

1. Also das wirkliche praktische Sich-Bewähren, die praktischen Konsequenzen, sollen die letzte Probe der Gültigkeit der Idee sein. Es muß nun in erster Linie beachtet werden, daß die Idee nicht von selbst „arbeitet", gleichsam mechanisch. Sie wird zum „arbeiten" gebracht: sie wird in die Praxis eingeführt, und das schließt in sich, daß ihr dadurch fortgesetzt die Mittel an die Hand gegeben werden, durch welche sie sich verwirklichen soll. In all diesem liegt eine Schwierigkeit. Denn es kann sein, daß die Idee nicht „arbeitet", weil sie nicht richtig zum „Arbeiten" gebracht worden ist, oder die falschen Mittel gewählt worden sind, durch welche sie in die Wirklichkeit eingeführt worden ist. Aber wie sollen wir nach der pragmatischen Prüfung ihrer praktischen Konsequenzen darüber urteilen, ob der Fehler in der Idee selbst oder in ihrer Behandlung liegt, wenn sie unsere Erwartungen nicht erfüllt? Es ist also klar, daß wir nicht in allen Fällen allein nach den Konsequenzen urteilen können, ob die Idee, die versucht worden ist, realisiert zu werden, wahr oder falsch ist. Und das ist ferner offenbar, wenn wir betrachten, daß eine wahre Idee schlechte, und eine falsche Idee gute Konsequenzen haben kann. Es gibt gewisse Wahrheiten, die, wenn wir sie wüßten, in vielen Fällen unheilvolle Wirkung haben würden. Der Arzt sagt dem Kranken nicht immer seinen wahren Zustand. Wenn er es tun würde, könnte es schlechte Folgen haben. Es gibt sogar Fälle, in denen eine Täuschung notwendig sein kann, um ein gutes Ziel zu erlangen. Aber sicher können wir von den guten Konsequenzen nicht auf die Wahrheit der Täuschung schließen. Sie ist ohne Zweifel wahr als ein Mittel zu

einem Zweck, aber „de facto“ vielleicht absolut falsch. Es ist klar, daß dieses Schwierigkeiten in der Lehre von den „praktischen Konsequenzen“ sind, wenn wir dazu kommen, gewisse individuelle Fälle zu betrachten; und gerade der Pragmatist legt Nachdruck auf die Tatsache, daß wir Wahrheit im Besonderen, nicht Wahrheit im Abstrakten zu betrachten haben. Und sogar, wenn wir die tatsächlichen Schwierigkeiten dieser Art, die sich bei der Bewährung von Wahrheiten in besonderen Fällen geltend machen, außer acht lassen, und die Lehre im weiten Sinne dahin interpretieren, daß die Wahrheit „das Brauchbare im ganzen und großen ist“[1]), so müssen wir immer noch fragen, was wir unter „im ganzen und großen“ verstehen sollen, und wie das Individuum in solchen Sachen unterscheiden soll. Die Schwierigkeit ist, anstatt gelöst zu sein, nur unbestimmt verschoben worden.

Aber wir wollen vorläufig diese Schwierigkeiten beiseite lassen und die pragmatische Lehre zuerst in ihrer allgemeinen Bedeutung nehmen. Wahrheit ist das, was sich in der Praxis bewährt. Was meinen wir aber, genau gesprochen, mit dem „Sich-Bewähren in der Praxis“? Nun wird uns gesagt, daß es in der Befriedigung gewisser Zwecke liegt; so wenn der gewünschte Zweck realisiert ist, die Folgen „gut“ sind, und die Idee, die gute Konsequenzen als Frucht getragen hat, „wahr“ ist. Das „Wahre“ und das „Gute“ koinzidieren dann, aber gerade, weil das erstere seine Bedeutung von letzterem empfängt.[2]) So weit erscheint alles einfach. Aber es ist zu beachten, daß das Gute nicht etwas ist, das in den Folgen selbst enthalten ist. Die Konsequenzen werden für gut gehalten, und dieses Urteilen ist nur möglich, weil wir einen Unterschied zwischen dem verwirklichten Zweck und dem Zweck machen, den wir ursprünglich in unserem Denken aufgestellt hatten, und der eine ideelle Konstruktion ist. Das heißt, wir können nur im Verhältnis zu einem als Ideal genommenen Zweck die „praktischen Konsequenzen“ beurteilen.

Und der Wert von Idealen ist in der Tat wohlbekannt, nicht nur in bezug auf die Art und Weise, in der sie unser Leben gestalten, sondern auch in bezug auf die Art, in der sie unsere Urteile über das was gut oder böse ist, bestimmen; und wenn Dewey das Ideal als „den Teil der ganzen Erfahrung, der als versuchsartig (tentative) betrachtet wird“[3]), definiert, dann ist er weit davon entfernt, seiner wahren Natur Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Ver-

---

1) Pragmatism p. 222.
2) Vgl. Studies in Humanism, p. 6, 152 usw.
3) Studies in Logic, p. 111.

suchsartig ist es ohne Zweifel in einem gewissen Sinne, das ist aber weit von der Behauptung entfernt, daß es nur versuchsartig wäre oder nur einen experimentellen Charakter hätte. Andererseits ist es eben ein Ideal, weil es als das wahre Ziel aufgestellt wird, das wir suchen sollten, in unserem praktischen Leben zu verwirklichen.

Nichts ist natürlich wahrer, als daß sich unsere Ideale immer verändern, oder es würde vielleicht besser sein zu sagen, daß sie wachsen. Ein solches Wachsen erfahren wir an uns in der Entwicklung von der Kindheit zum Mannesalter, und wir können es in der Tat in der Entwicklung des Menschen im allgemeinen beobachten. Aber es kann kaum behauptet werden, daß eine solche Entwicklung nur auf Grund praktischer Betrachtungen erklärt werden kann, was für eine wichtige Rolle diesen dabei auch zugestanden werden mag. Ferner leuchtet es ohne Zweifel auf den ersten Blick ein, daß man behaupten kann, daß die Wahrheit eines Ideals oder einer Idee davon abhängt, was ihre praktische Verwirklichung zum Leben beizutragen vermag. Aber das bedeutet in der Hauptsache so viel, als sich im Kreise herumdrehen. Denn wir haben noch zu definieren, was das „Leben“ ist und welches seine höchsten Bestandteile sind, und das kann nur in Begriffen von Idealen festgestellt werden. Und in bezug auf die Identifizierung des „Wahren“ mit dem „Guten“ und die Unterordnung des ersteren unter letzteres ist es ebenso. Denn wir haben noch zu definieren, was das „Gute“ ist. Und die Frage wird nicht beantwortet, wenn wir sagen, daß das Gute das ist, was zu einem befriedigenden Ziel führt, denn es gibt viele Grade des Guten, deren Möglichkeit eine Kritik oder eine Abstufung von Zielen in sich schließt, was ferner nur im Verhältnis zu idealen Maßstäben möglich ist, die ihre letzte Erklärung nur in irgend einer Form der Betrachtung der Bedeutung und des Zieles des Lebens als eines Ganzen findet. Wir können die Voraussetzung irgend einer Art von Theorie nicht entbehren, noch können wir der Wahrheit den Anschein geben, daß sie nur abgeleitet ist, in dem Sinne, daß wir sie durch eine Art von Ableitungsprozeß aus den Resultaten der praktischen Erfahrung erlangen. Wahrheit ist in gewissem Sinne etwas Originales. Wir warten nicht auf ihre Bewährung in der Praxis, bevor wir ihre Wahrheit verkünden. Wir stellen ihre Wahrheit als solche hin und gehen dann weiter und verwirklichen sie in der Praxis. Was man den Prozeß des Sich-Bewährens nennt, ist in diesem Sinne nichts anderes als diese Verwirklichung. Ohne Zweifel ist Wahrheit in diesem Sinne „nützlich“. Sie führt uns, wie James sagt, zu „irgend einem anschaulichen Terminus“. Aber es würde kaum gerechtfertigt sein, zu sagen, daß es die Nützlichkeit wäre, die die letzte

Bestimmung der Wahrheit ausmacht. Denn dann würde die Frage entstehen: Nützlich wozu? und wir würden uns wieder in dem alten Kreise herumdrehen. Andererseits ist die „Nützlichkeit" gerade das, was die praktische Funktion der Wahrheit ausmacht; und wie wir wissen, gibt es, während die meisten Wahrheiten mehr oder weniger nützlich sind, doch auch viele, deren Nützlichkeit, wenigstens insoweit, als unser praktisches Leben in Frage kommt, äußerst schwer zu bestimmen ist. James scheint in dieser Beziehung sein Argument dadurch zu verstärken, daß er die Idee hineinträgt, daß die Wahrheit intellektuell ebenso als praktisch nützlich sein müsse.[1]) Und ohne Zweifel sollte eine wahre Idee, insoweit intellektuelle Absichten in Frage kommen, nützlich sein, weil sie ein Hilfsmittel zur Auffindung neuer Wahrheiten ist. Aber es ist zu beachten, daß ihre Nützlichkeit aus ihrer Wahrheit folgt, und daß es nicht umgekehrt ist. Wenn wir z. B. in der Wissenschaft die Entdeckung einer neuen Wahrheit machen, so kann uns das zu weiteren Entdeckungen führen. Aber es würde unberechtigt sein, zu sagen, daß die neuen Entdeckungen die ursprüngliche Wahrheit, von der wir ausgingen, begründen. An einer anderen Stelle argumentiert James[2]), daß man von einer Idee sagen kann, „sie ist nützlich, weil sie wahr ist, oder sie ist wahr, weil sie nützlich ist. Beide Sätze bedeuten genau dasselbe, nämlich, daß hier ein Gedanke da ist, der verwirklicht und verifiziert werden kann". Es kann nun zugegeben werden, daß eine wahre Idee entweder praktisch oder intellektuell oder in beider Hinsicht nützlich sein sollte. Können wir aber andererseits daraus schließen, daß jede Idee, die nützlich ist, auch wahr sein muß? Das ist nicht immer möglich. Denn es ist ganz verständlich und in der Tat eine im wirklichen Leben häufige Erfahrung, daß ein absolut Falsches, insofern als gewisse Ziele, die nicht immer wertlos zu sein brauchen, in Betracht kommen, nützlich sein kann. Das Gültigmachen würde dann hier nicht in der Erhebung des Falschen zu einer Wahrheit bestehen, sondern vielmehr in der Rechtfertigung, daß wir von dem Falschen zu einem gewissen Zwecke Gebrauch machen, oder wir können sagen, es würde die Gültigmachung seiner Wahrheit als ein Mittel zu einem bestimmten Zweck sein. Die hier entstehenden Schwierigkeiten können nur dadurch entfernt werden, daß wir die Tatsache anerkennen, daß Wahrheit von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden kann. Und so können wir die Wahrheit einer Idee, als von einem Standpunkt aus durch seine Nützlichkeit bestimmt, als ein Mittel zu

1) Vgl. Pragmatism, p. 213.
2) Pragmatism, p. 204 (deutsche Übers. v. Wilh. Jerusalem, p. 128).

bestimmten Zwecken betrachten. Aber das kann nur ein Element von ihrer ganzen Wahrheit sein, denn sie hat in gewissem Sinne noch eine Wahrheit an sich, die auf andere Weise erklärt werden muß. Ferner gibt es Wahrheiten, die nicht in bezug auf Zwecke beurteilt werden, sondern, die es, wie bereits gezeigt worden ist, mit der Festsetzung von Zwecken zu tun haben, in Beziehung zu welchen die Nützlichkeit von Mitteln bestimmt wird. Und während wir so mit Recht Nützlichkeit als eine den Graden nach verschiedene Funktion der Wahrheit betrachten können, muß es klar sein, daß der Versuch, letztere auf der Basis der ersteren zu begründen, immer zu logischen Schwierigkeiten führen wird.

Wir können also ohne Zweifel annehmen, daß ein großer Bruchteil der gewöhnlichen Wahrheiten des praktischen Lebens durch den pragmatischen Prozeß oder durch den Prozeß des „Experimentierens“ festgestellt worden ist, — bewußt und unbewußt. Wo der mehr unbewußte Prozeß vorherrscht, sind unsere Wahrheiten hauptsächlich das Produkt der Assoziation. In den mehr bewußten Prozessen des Experimentierens bedingen sie die Tätigkeit des Intellekts in ihren verschiedenen Formen. Wenn wir aber die Natur jener Maßstäbe oder Ideale des Lebens betrachten, die, wie wir gesehen haben, unsere gewöhnlichen auf die Praxis bezüglichen Urteile oder der Prozeß des Sich-Geltend-Machens im allgemeinen voraussetzen, dann finden wir, daß ihre Beschaffenheit besonders kompliziert ist. Diese Maßstäbe oder Ideale sind, wie wir gesehen haben, nicht gänzlich von konkreter praktischer Erfahrung abgeleitet, sondern sind die Bedingung unserer Urteile in bezug auf praktische Erfahrung. Sie sind nicht abgeleitet, sondern in einem gewissen Sinne ursprünglich oder erzeugt. Wir können, wenn wir wollen, sagen, sie sind vom Willen erzeugt, oder „gewillt, wahr zu sein“. Aber unter „Willen“ in diesem Sinne müssen wir nicht eine vom Intellekt getrennte oder unabhängige Funktion verstehen. Wenn wir andererseits unter dem Willen die ganze Tätigkeit der Natur des Menschen, mit Einschluß sowohl seiner intellektuellen, praktischen und religiösen Bestrebungen als auch der Tätigkeit seiner Phantasie meinen, die alle eng verbunden sind, und ineinander eingreifen, und ebenso sein Gefühl als sogar seine mehr passive Natur einschließen, dann können wir meiner Meinung nach sehen, in welchem Sinne unsere Wahrheiten vom Willen abhängen und eine Angelegenheit der „ganzen Persönlichkeit“ sind. Das muß, wie es mir scheint, die richtige Meinung von dem „Willen zum Glauben“ sein. Aber James erweckt, während er mit Recht auf den darin enthaltenen Gefühls- und praktischen Elementen besteht, wenigstens den Anschein, als ob er den Intellekt ausschlösse; und die ganze

nachfolgende Entwicklung des Pragmatismus führt die Polemik gegen den Intellekt zu einem solchen Extrem, daß sie ihm alles abspricht, was wie eine unabhängige Funktion aussieht, und einen starken Zweifel in uns aufkommen läßt, ob ihm in unseren Wahrheitsprozessen überhaupt etwas mehr als eine untergeordnete Rolle zukommt. Ohne Zweifel sind die Kritiken des Pragmatisten über den Intellektualismus in seiner extremen Form in vieler Hinsicht ganz zutreffend, aber anstatt das richtige Verhältnis der Funktionen wieder herzustellen, stürzt er nur auf ein anderes Extrem zu und versucht, alles der Praxis unterzuordnen. Ich möchte behaupten, daß die Praxis nur eine Funktion unter anderen ist, die unter die Tätigkeit des Willens fallen. Ohne Zweifel haben alle anderen Funktionen ein sehr wichtiges Verhältnis zur Praxis, aber sie behalten doch besondere charakteristische Eigenschaften, die ihnen eigen sind und die ihr nicht untergeordnet werden können; und gerade aus dem Grunde, weil wir eine Realität haben, die umfassender als die Praxis ist, sind wir imstande, Maßstäbe in bezug auf sie zu haben. Wie diese verschiedenen Funktionen diese Maßstäbe bestimmen, würde natürlich eine lange Geschichte sein, und ich kann nicht versuchen, mich hier auf die Diskussion dieser Frage einzulassen. Ich will nur bemerken, daß die Phantasie, die der Pragmatist meistens übersieht, vielleicht die schöpferischste von allen ist und eine sehr wichtige Rolle in der Führung des Intellekts nach der mehr spekulativen Seite seiner Tätigkeit hin spielt, ebenso in der Bestimmung des religiösen und moralischen Bewußtseins. Die Anerkennung der nahen Verwandtschaft zwischen dem ästhetischen und dem moralischen Bewußtsein ist in der Tat immer in der Tendenz, das Schöne mit dem Guten zu identifizieren, zum Ausdruck gelangt. Eine solche Tendenz ist in den Schriften des Alten Testaments in solchen Ausdrücken wie „die Schönheit der Heiligkeit" und in der griechischen Literatur in der häufigen Wendung *καλὸν καὶ ἀγαϑόν* zu verzeichnen; der Zusammenhang der zwei Ideen in letzterer Wendung wird noch genauer bezeichnet in der Zusammensetzung der beiden Wörter zu *καλονκἀγαϑόν*. Und besonders bei den Griechen muß man feststellen, wie ihre ästhetischen Ideale die Grundlage ihrer moralischen bilden. Ihr feines Empfindungsvermögen und ihr Sinn für Schönheit ist von keinem früheren oder nachfolgenden Volke übertroffen worden. Sie lebten in der Gegenwart der Schönheit, verrichteten an ihrem Altar ihre Andacht, und es ist der Sinn der Schönheit, der in dem Bewußtsein der Symmetrie und Proportion, Ordnung, Mäßigung und der goldenen Mitte liegt, wie es sich in ihrer Architektur und Skulptur verkörpert, und das die eigentliche Seele ihrer Poesie ausmacht, die wir in hervorragendem Maße in ihrem

sozialen, moralischen und religiösen Leben wiedergespiegelt finden. Diese wesentliche Beziehung des Ästhetischen nicht nur zum praktischen Leben, sondern auch zur intellektuellen Entwicklung bringt auch Plato zum Ausdruck, wenn er von der Entwicklung von „schönen Formen zu schönen Handlungen und von schönen Handlungen zu schönen Begriffen“ spricht und ferner, wenn er sagt: „Wenn der Mensch Augen hat, die wahre Schönheit zu sehen, dann wird er Gottes Freund und unsterblich“ [1]). Die wichtigste Rolle, die die Phantasie immer in der Bestimmung der Bedeutung des Lebens gespielt hat, werden wir sehen, wenn wir den großen Einfluß solcher Dichter wie Homer, Dante, Shakespeare, Goethe usw. betrachten. — Und in derselben Weise könnten wir fortfahren und auf die Rolle, die das religiöse Bewußtsein in der Bestimmung unserer Wahrheiten gespielt hat, und auf den Einfluß der Religionsführer auf neue Maßstäbe des Lebens hinweisen. — Und dann ist ferner der große Einfluß, den philosophische Spekulation immer in der Erschließung neuer Wege des Denkens mit sich gebracht hat, zu erwähnen. Alles dieses sind Elemente, die mit anderen zusammenwirken, die Geheimnisse des Lebens zu erschließen, seine Bedeutung bestimmen, und so seinen praktischen Bemühungen eine Richtung verleihen; und wenn wir die Kompliziertheit der darin enthaltenen Prozesse sehen, dann sehen wir, wie unmöglich es ist, den Pragmatismus mit seiner starken utilitarischen und individualistischen Basis als eine allgemeine Theorie der Wahrheit anzunehmen. — Und nun wenden wir uns zum zweiten, zum *instrumentalen* Standpunkt.

2. In vorstehender Diskussion ist behauptet worden, daß Theorie in irgend einer Form bei der Beurteilung praktischer Erfahrung vorausgesetzt werden muß. Je mehr eine solche Form der Theorie bewußt ausgearbeitet oder deutlich festgestellt ist, je mehr wird sie natürlich eine Sache des Intellekts. Nun ist es möglich, gemäß dem instrumentalen Standpunkt, die Rolle, die von der Theorie und dem Intellekt in der Führung der Praxis gespielt wird, zuzugeben, aber es wird behauptet, daß die Theorie keine eigene Unabhängigkeit hat, sondern ein Mittel ist, in Beziehung zu der Praxis einen Zweck bedeutet. Und ohne Zweifel können wir das bis zu einem hohen Grade zugeben. Daß unser Theoretisieren zum großen Teil praktischen Zwecken dient, ist eine Tatsache, die von selbst einleuchtet. Aber es bleibt die Frage, ob *alles* Theoretisieren diesen Charakter besitzt, oder ob es eine Form der Theorie gibt, die nicht an praktischen Zwecken interessiert ist, wenigstens nicht im gewöhnlichen Sinne,

---

1) Symp. 212.

sondern die ihren eigenen Zweck in sich selbst trägt und in Beziehung zu einem rein theoretischen Interesse steht. Wir wollen ein Beispiel anführen. Worin kann der praktische Zweck der Untersuchung der Datierung und Autorschaft eines gewissen Buches des Alten Testaments, oder der historischen Aufeinanderfolge der Dialoge des Plato, oder der Auslegung einer Stelle bei Shakespeare, oder der großen Majorität der archäologischen Fragen usw. begründet liegen? Und wie sollen wir auf der Basis praktischer Konsequenzen Streitigkeiten in bezug auf solche Fragen beilegen? Oder sollen wir zu dem Schluß kommen, daß „wenn kein praktischer Unterschied gefunden werden kann, die Alternativen praktisch dasselbe bedeuten und der Streit müßig ist"? [1]) Ohne Zweifel mögen Fragen solcher Natur nicht ohne praktische Konsequenzen irgend einer Art sein, aber sie sind vielleicht so indirekt und entfernt, daß sie überhaupt niemals in Betracht kommen, und haben wenigstens insoweit keinen Einfluß, als die Untersuchung selbst ins Auge gefaßt wird oder die Schlüsse, die vermutlich aus ihnen gewonnen werden.

Und dann haben wir die Frage nach der Wissenschaft. Existiert die Wissenschaft um praktischer Zwecke willen? Ohne Zweifel müssen der Ursprung und die ersten Anlässe zur Entwicklung der Wissenschaft in den praktischen Bedürfnissen des Menschen gesucht werden. Als sich aber der Mensch entwickelte, wurden seine Interessen differenzierter und daraus erwuchs die allmähliche Entwicklung des Interesses am Wissen um seiner selbst willen. Und als sich so der Mensch, wie uns Aristoteles lehrt, einmal von dem Druck seiner unmittelbar praktischen Bedürfnisse befreite, fing er an, sich der theoretischen Tätigkeit zu übergeben. So finden wir, daß er die Ordnung und Bewegung der Himmelskörper, die Natur des Seins im allgemeinen und später sogar das Wesen des praktischen Lebens selbst betrachtet, und auch das nur aus dem Grunde, weil er an einer solchen geistigen Betätigung Interesse fand. Wenn das für frühere Zeiten gilt, wie viel mehr ist das der Fall bei der heutigen immer mehr zunehmenden Spezialisierung. Denn wie viele der untergeordneten Probleme, in die sich eine Wissenschaft selbst zerlegt, haben auf den praktischen Fortgang des Lebens absolut keinen Einfluß? Und doch sind sie notwendig für die Entwicklung der Wissenschaft selbst. Welchen Einfluß haben z. B. die Theorie von der Raumvorstellung und die verschiedenen Probleme, in die sie sich notwendigerweise selbst zerlegt, auf die Praxis? Und welche mögliche Richtschnur für das Handeln in Pierce's Sinne könnte wohl in einem Glauben an eine

---

1) Pragmatism. p. 45.

oder die andere gewisser Theorien in einem solchen Bereiche der Erkenntnis enthalten sein? Und doch haben alle diese Probleme ein wahres Interesse für uns. Und während wir so die nahe Verwandtschaft zwischen Wissenschaft und Praxis im allgemeinen anerkennen müssen, können wir nach meiner Meinung der wahren Natur und wahren Absicht dessen, was gewöhnlich, zum Unterschied von der „praktischen oder angewandten Wissenschaft“, „reine Wissenschaft“ genannt wird, nur Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn wir sie als ihre eigenen Zwecke verfolgend betrachten, welche Zwecke als solche genügend und zur höheren Differenzierung und Entwicklung eben der „reinen Wissenschaft“ notwendig sind. Eben weil ein solcher rein wissenschaftlicher Geist möglich ist, darf die Wissenschaft um ihrer selbst willen kultiviert werden, und wir dürfen deshalb Achtung und sogar ein tiefes Interesse für das behalten, was der Pragmatist belieben mag, im Gegenteil als „nutzloses Wissen“ zu bezeichnen.

Wir können also zu dem Schluß kommen, daß wir die theoretischen Interessen Seite an Seite mit den praktischen stellen müssen. Obgleich natürlich eng verbunden, können die einen nicht absolut in die anderen verwandelt werden. Es ist wahr, daß wir unsere Erkenntnis in praktischen Gebrauch umsetzen können, aber wir können andererseits die uns zur Verfügung stehenden praktischen Mittel zu Mitteln verwandeln, die zur Erlangung von Erkenntnis um ihrer selbst willen dienen. Es hängt in weitem Maße von unserer Geistesbeschaffenheit ab, und wie viel oder wenig Muße wir haben, was wir vorziehen zu tun, und so ist es nicht gut, in dieser Hinsicht zu dogmatisieren. Und Seite an Seite mit den praktischen und theoretischen müssen wir die ästhetischen Interessen stellen — das Bereich der schönen Künste, dessen Ziel die Schönheit ist. Niemandem würde es im Traume einfallen, zu versuchen, Schönheit zu einer Sache praktischer Nützlichkeit herabzuwürdigen. Tatsache ist, daß die ästhetischen wie die rein intellektuellen Interessen wachsen, im Verhältnis als die mehr praktischen aufhören, uns ihren Anspruch aufzudrängen. Und dann haben wir ferner die Religion. Ohne Zweifel besteht zwischen der Religion und dem praktischen Leben der engste Zusammenhang, aber die Religion enthält Gefühls-, Phantasie- und spekulative Elemente, was ihr, abgesehen von ihrem nur moralischen oder praktischen, einen bestimmten eigenen Charakter verleiht. Und so folgt der Schluß, daß es verfehlt ist, den Versuch zu machen, alle Elemente des Lebens auf eins zu reduzieren. Aber daraus folgt nicht, daß es in eine Anzahl unabhängiger Bereiche geteilt werden soll. Andererseits muß es als ein Ganzes aufgefaßt werden, von dessen verschiedenen Elementen,

obgleich unabhängig und einander gegenseitig bestimmend, doch jedes einen bestimmten Charakter behält und so dem Leben als einem Ganzen eine Verschiedenheit und Vielseitigkeit und einen Reichtum verleiht, die ihren höchsten Wert ausmachen und die größte Differenzierung in den höchsten Tätigkeiten des Menschen ermöglichen.

Es kann aber doch schließlich sein, daß wir das, was wir unter „praktisch" verstehen, in einem zu engen Sinne genommen haben. Denn man kann uns sagen, daß „praktische Interessen" so weit ausgedehnt werden können, daß sie alle die höheren Interessen des Lebens, einschließlich der Wissenschaft, um ihrer selbst willen, der Kunst und der Religion umfassen. Vor mehreren Jahren sagte Mathew Arnold, daß Handeln drei Viertel des Lebens ausmache.[1]) Im Lichte moderner Entwicklung kann Schiller noch einen Schritt weiter gehen und behaupten: „Wenn das Handeln nicht das ganze Leben ausmacht, dann ist es nichts".[2]) Diese Lehre hat ohne Zweifel etwas Reizvolles für uns. Es bleibt indessen zweifelhaft, ob sie dem klaren philosophischen Denken förderlich ist, und sie bedarf wenigstens einer Erklärung. Es sind nun zwei Erklärungen möglich, 1. daß alle die anderen Funktionen des Lebens zu dem, was wir gewöhnlich Handeln oder Praxis nennen, in einem untergeordneten oder instrumentalen Verhältnisse stehen oder 2. daß Handeln oder Praxis in Wirklichkeit nur der Name für die Gesamtheit all der höheren Funktionen des Lebens ist. Den ersten Standpunkt haben wir bereits bei der Betrachtung der instrumentalen Theorie vom Denken behandelt. Was den zweiten anlangt, so hat der Pragmatist bei der Verteidigung seiner Lehre, da er es nötig fand, Platz für gewisse anscheinend rein theoretische Interessen zu machen, bisweilen Ausdrücke gebraucht, die eine Annäherung an diese Auffassung anzeigen sollten. Es mag nun in erster Linie darauf hingewiesen werden, daß, insoweit als der Pragmatist in Betracht kommt, diese Auffassung zum größten Teil den Eindruck eines nachträglichen Einfalls macht. Denn sie entspricht offenbar nicht dem Sinne der pragmatischen Methode, wie sie zuerst von Pierce und James angewendet worden ist. Denn indem Pierce behauptete, daß unsere Überzeugungen tatsächlich Regeln für unser Handeln sind, und daß wir, um den Sinn eines Gedankens herauszubekommen, nichts anderes tun müssen, als die Handlungsweise bestimmen, die dieser Gedanke hervorzurufen geeignet ist, meinte er offenbar, wie es mir scheint, Praxis in einem begrenzteren Sinne. Und James beschränkt, wie wir gesehen haben, im „Willen zum Glauben"

---

1) Literature and Dogma 1873.

2) Humanism. p. 2.

die pragmatische Methode ausdrücklich auf Fragen, die zum moralischen oder praktischen Leben im gewöhnlichen Sinne in Beziehung stehen. Und in der Tat können wir sagen, daß sich der ganze Gang der Entwicklung der pragmatischen Lehre in derselben Richtung oder im instrumentalen Sinne vollzogen hat. Was ich in dieser Hinsicht behauptet habe, ist nun das, daß es, neben dem praktischen Leben in diesem Sinne, das darnach strebt, die Welt umzuformen und sie besser zu machen, noch eine andere Stellung gegenüber der Welt gibt, die in der Betrachtung und Würdigung und in dem Bemühen besteht, ihr so wie sie ist näher zu kommen. Diese beiden Stellungen bleiben natürlich sehr eng verbunden, sind aber doch in einem gewissen Maße voneinander unterschieden und schließen verschiedene Zwecke in sich, die den verschiedenen darin enthaltenen Tätigkeiten entsprechen. Und so können wir die Bedeutung der pragmatischen Lehre, daß das Denken wesentlich teleologisch ist, oder zu Interessen und Zwecken in Beziehung steht, zugeben und doch auch behaupten, daß sein teleologischer Charakter nicht in bezug auf nur praktische Interessen und praktische Zwecke erklärt werden darf. — In zweiter Linie scheint es mir wenigstens, daß, wenn die Bedeutung der Praxis so ausgedehnt würde, daß man ihr zuschriebe, daß sie alle höheren Funktionen des Lebens in sich begriffe, dadurch der pragmatischen Lehre ihre Originalität genommen, und daß sie zu einem Gemeinplatz philosophischen Denkens gemacht würde. Denn wie wir auch immer darauf bestehen mögen, zwischen verschiedenen Elementen im Leben zu unterscheiden, so z. B. zwischen dem Wahren, Schönen und Guten als verschiedenen charakteristischen Zwecken dienend, so können wir doch daran festhalten, daß sie alle den höheren Zweck des Lebens als ein Ganzes fördern. Wenn das die pragmatische Lehre ist, dann denke ich, daß es keinem Intellektualisten schwer fallen sollte, sich zu ihrem Glauben zu bekennen. Und sogar Bradley, der vielleicht mehr als irgend ein anderer von der neuen Lehre angegriffen worden ist, könnte bereitwillig in den pragmatischen Kreis aufgenommen werden. Denn Bradley ist in bezug auf das gegenseitige Verhältnis des Wahren, Guten und Schönen der Meinung, daß wir, obgleich wir ihre Übereinstimmung im einzelnen nicht beweisen können, doch an ihre letzte harmonische Vereinigung in dem Ganzen der Erfahrung glauben dürfen.[1]) Aber der Pragmatist hat einen Widerwillen gegen absolute und abstrakte Standpunkte, und obgleich er bisweilen von dem „Letzten“ (the ultimate) oder davon, „daß die vollständige Ein-

---

1) Vgl. Bradley, On the ambiguity of Pragmatism (Mind, April 1908, p. 226).

heit am Ende der Dinge und nicht am Anfang zu suchen sein würde"[1]) oder von „jener vollkommenen Harmonie unseres ganzen Lebens, die unser letztes Streben ausmacht"[2]) und von „jenem unaussprechlichen Ideal, das jeden Zweck befriedigen und alle Bemühungen vereinigen würde"[3]) spricht, so ist er doch der Meinung, daß in der pragmatischen Lehre der Nachdruck auf endlichen Zielen und endlichen Zwecken ruhen muß; und je mehr er sich von der Idee des Lebens als eines Ganzen weg- und den besonderen Zielen, die die Tätigkeit des Lebens ausmachen, zuwendet, je mehr kommt er auf die ursprüngliche Erklärung der Praxis, die mir im Grunde zugleich die wahrscheinlichste zu sein scheint, so weit als seine Lehre in Betracht kommt, zurück; denn, als eine Erklärung von Wahrheitsprozessen innerhalb eines gewissen Bereiches betrachtet, scheint mir der Pragmatismus unbestreitbar berechtigt zu sein, wird er aber zu einer Theorie der Wahrheit im allgemeinen erhoben, dann offenbart er sofort seine Begrenztheit, und alle Versuche, Ausdrücke zu ersinnen, die die Wahrscheinlichkeit seiner Ansprüche vergrößern sollen, anstatt daß sie der Sache selbst abhelfen, befördern nur die Erkenntnis seiner Unzulänglichkeiten.

3. Allgemeine Bemerkungen.

Ich habe mich bis jetzt bemüht, den zentralen Teil der pragmatischen Lehre zu behandeln und gewisse Beschränkungen herauszugreifen, die uns abzuhalten scheinen, sie als vollständige Theorie der Wahrheit anzunehmen. Ich werde mich jetzt darauf beschränken, ein paar Bemerkungen über die wichtigsten Beziehungen der Lehre in anderer Hinsicht zu machen.

a) Die Wissenschaft.

In erster Linie werden noch ein paar Worte in bezug auf die Wissenschaft nötig sein. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die Wissenschaft, während sie einen Einfluß auf die Praxis hat, doch Ziele verfolgt, die, genau gesprochen, nicht praktisch sind. Ihre charakteristische Absicht ist, das Gegebene verständlich zu machen, und ihre charakteristische Leistung liegt darin, daß sie neue Tatsachen, Bestimmungen des Objektiven, entdeckt, die vorher unbekannt waren.

Ohne Zweifel setzen uns wissenschaftliche Prinzipien in den Stand,

---

1) Pragmatism. p. 169.
2) Humanism, p. 61.
3) Studies in Humanism, p. 158.

„unseren Weg durch die Erfahrung zu finden“ und verschaffen uns Kontrolle über sie, und in diesem Sinne haben sie einen praktischen Wert. Aber dieser praktische Wert haftet ihnen an, ohne ihre Wahrheit auszumachen. Was ihre Wahrheit ausmacht, ist vielmehr das, daß sie uns in die Erfahrung einführen, oder uns instand setzen, den Charakter der Erfahrung oder die diese ausmachenden Elemente zu erklären. Ein großer Teil der Verwirrung, der sich mir an die pragmatische Diskussion der Wissenschaft anzuheften scheint, ist der Mangel einer genügenden Unterscheidung zwischen primären Konstruktionen oder Begriffen, mit denen wir arbeiten, und den eigentlichen Gesetzen der Wissenschaft. — Wir können ferner zugeben, daß die Gesetze der Wissenschaft „vom Menschen erzeugte Produkte sind“, ohne ihnen jenen Anschein von Subjektivität beizulegen, den die pragmatische Lehre geneigt ist, ihnen zuzuschreiben. Wir brauchen die Realität nicht über die menschliche Erfahrung zu stellen und sie als „bestimmt“ und „ewig“ in diesem Sinne zu bezeichnen, um der Meinung zu sein, daß die Gesetze, welche wir formulieren, nicht nur menschliche Erfindungen sind, die gewisse, nicht näher angegebene praktische Bedürfnisse befriedigen sollen, sondern daß diese Gesetze vielmehr gewisse konstante beharrliche Beziehungen von Elementen formulieren, die in der Erfahrung enthalten sind, Beziehungen von Elementen, die zur Beschaffenheit der Erfahrung gehören, oder sie zu dem machen, was sie ist als solche. Und das ist der Sinn, in dem wir den Gesetzen Allgemeinheit und Notwendigkeit zuschreiben. Wir brauchen uns nicht zu einem Empirismus, wie den Hume's, oder zu einem Apriorismus in der Form, wie ihn Kant zum Ausdruck gebracht hat, zu bekennen, um der Meinung zu sein, daß wir ihnen *nicht* Allgemeinheit und Notwendigkeit zuschreiben, nur weil wir es in erster Linie *wünschen*, daß sie so sind.[1]) Andererseits sind sie beides, empirisch und „apriorisch“: empirisch, weil sie auf den Resultaten empirischer Beobachtung begründet, apriorisch, weil sie nicht von Beobachtung oder Gewohnheit in Hume's Sinne abhängig sind, sondern weil wir annehmen, wenn wir sie einmal entdeckt haben, daß sie gewisse bestimmte oder beharrliche Beziehungen innerhalb der Gesamtheit der Beziehungen formulieren, in die Erfahrung aufgelöst werden kann. So werden die formulierten Beziehungen nicht durch uns ins Dasein gerufen, sondern wir werden uns ihrer Existenz bewußt, wenn wir über die Natur der Erfahrung nachdenken, und es wird uns ferner bewußt, daß wir ohne ihre Existenz keine Erfahrung als solche haben könnten.

---

1) Vergl. Personal Idealism. p. 69.

b) „Das Erzeugen der Wahrheit“.

In zweiter Linie wollen wir einige Bemerkungen über das „Erzeugen der Wahrheit“ machen. Die Tatsache, daß „Wahrheit erzeugt wird“, ist eine Tatsache, von der der Pragmatist im Gegensatz zu der „Abbildungs-“ und „Übereinstimmungstheorie“ meiner Meinung nach eher zu viel behauptet hat. Ohne Zweifel kann von der Wahrheit, insofern sie Mittel zum Zweck ist, und sie sich durch ihr praktisches Arbeiten selbst begründet hat, gesagt werden, daß sie „erzeugt“ wird. Wir erfinden Mittel zu Zwecken und beurteilen sie dann nach der Fähigkeit, mit der sie die Funktion, für welche sie geschaffen wurden, ausführen. Solche Wahrheiten wenigstens können nicht bestimmt und ewig sein, da unsere Zwecke immer wechseln. Aber wenn wir die instrumentale Theorie als eine allgemeine Theorie der Wahrheit verwerfen und behaupten, daß Wahrheit ihren Zweck in sich selbst haben kann, dann können wir sehen, daß es einen Sinn gibt, in dem Wahrheit nicht „erzeugt“ wird, sondern in einem wahren Sinne „der Realität entspricht“, wie sie ist.

Wenn z. B. dem Schüler gesagt wird, daß er immer die Wahrheit sagen muß, was für einen Sinn könnte es dann haben, ihm zu erklären, daß er das sagen müßte, „was sich in der Praxis als brauchbar erweist“? Praktisches Sich-Bewähren liegt für ihn nur in den unmittelbaren Konsequenzen, so weit seine eigene persönliche Wohlfahrt in Betracht kommt, und leider bleibt ein sehr großer Prozentsatz der Menschheit mehr oder weniger in dieser Hinsicht auf der Stufe der Kindheit stehen. — Wenn wir ferner von dem Historiker verlangen, daß er uns den wahren Bericht einer von ihm beschriebenen Epoche gibt, um was für einen Zweck handelt es sich da, einen solchen zufälligen Charakters ausgenommen, wenn nicht um den genauen Wissens selbst. In positiver Hinsicht lautet die Forderung dahin, daß er uns einen Bericht der wahren Tatsachen, oder der Tatsachen geben soll, wie sie sich wirklich zugetragen haben, und in negativer Hinsicht, daß er nicht auf eigene Faust, durch Hinzufügen zu dem Tatsächlichen oder Abänderung desselben, Wahrheit erzeugen oder vernichten soll. Die Tatsachen haben eine selbständige Existenz. Er „erzeugt“ sie nicht. Wenn er die Schlacht von Waterloo beschreibt, fechtet er die Schlacht nicht noch einmal durch. Er sammelt nur Tatsachen, wählt sie aus und ordnet sie zum Zwecke der Wissenschaft. — Ein gewisses Maß von Interpretation ist natürlich auch nötig. Aber auf alle Fälle können wir sagen, daß die wahrste historische Beschreibung diejenige sein wird, die den Tatsachen „entspricht“, oder auch, wenn wir so wollen, die eine Abbildung der Tatsachen ist, so wie sie tatsächlich waren. Daß es also „ursprüngliche Tatsachen“ gibt, die wir nicht

„erzeugen“, sondern von denen wir Notiz nehmen müssen, und daß sie, insofern die Theorie der Wahrheit in Betracht kommt, nicht „unwichtig“ sind, ist nach meiner Ansicht klar. Es gibt also offenbar einen Sinn, in dem Wissenschaft kein „Erzeugen“, sondern ein Besitzergreifen oder ein Entdecken von Wahrheiten ist. Und auf Grund dieser Tatsache können wir uns vorstellen, daß es nicht unser Entdecken von Wahrheiten in diesem Sinne, die wir „Wahrheiten von Tatsachen“ nennen können, ist, das diese ins Dasein ruft. Die Existenz einer Insel im arktischen Meere ist von dem ersten Forschungsreisenden, der sie entdeckte, nicht erzeugt worden. Nach ihrer Entdeckung können wir uns vorstellen, daß ihre Existenz immer eine Wahrheit war, da jede existierende Tatsache eine Wahrheit ist. Und dasselbe kann von der Naturwissenschaft gesagt werden, deren Aufgabe es ist, das ans Licht zu bringen, was wir „Wahrheiten der Natur“ nennen können. Die Entdeckung, daß sich Wasserstoff und Sauerstoff im Verhältnis von 2 zu 1 verbinden und Wasser bilden, rief die Eigenschaften dieser Gase und die Erscheinung der Wasserbildung nicht ins Dasein, sondern brachte sie uns nur zur Kenntnis. Die Welt, so können wir sagen, ist voll von solchen Wahrheiten, die wir nicht wissen, und die zur Kenntnis zu bringen die Aufgabe der Naturwissenschaft ist. — Es ist also offenbar, daß zwischen Wahrheit und Kenntnis von der Wahrheit ein Unterschied besteht, und daß es Fälle gibt, wo wir sagen müssen, daß Wahrheit entdeckt und nicht erzeugt werden muß. Und wenn wir das weiter verfolgen, müssen wir meiner Meinung nach dahin gelangen, daß wir von Wahrheiten sprechen können, die im gewissen Sinne absolut sind. Solche Wahrheiten sind die, welche ihrem hauptsächlichsten Charakter nach bestimmt und unveränderlich sind und nicht willkürlich erzeugt oder vernichtet werden können. Beispiele solcher Wahrheiten können unter Wahrheiten von Tatsachen gefunden werden, so z. B. das Datum der Schlacht von Waterloo, oder unter Wahrheiten, die zur dauernden Beschaffenheit der Dinge gehören, so wie die die Hitze hervorbringenden Eigentümlichkeiten des Feuers, oder die Tatsache der Schwerkraft usw. Wie sich auch unsere Bedürfnisse oder Wünsche von Zeit zu Zeit verändern mögen, wir können kaum annehmen, daß sich solche Wahrheiten in Übereinstimmung damit verändern werden, oder daß die zukünftige Entwicklung der Wissenschaft sie zu Falschheit umkehren wird. Hier wenigstens gibt es Wahrheiten, die nicht „auf Kredit leben“, und in einem gewissen Sinne „bestimmt und ewig“ sind.

Die Schwierigkeiten, die sich gegenüber dem Pragmatismus in dieser Hinsicht geltend machen, liegen meines Erachtens darin, daß

dieser ermangelt, die vielen Auffassungen der Wahrheit oder die vielen Standpunkte, von denen aus Wahrheit betrachtet werden kann, anzuerkennen. James sagt, indem er von unseren sinnlichen Wahrnehmungen spricht, daß „sie uns aufgedrungen werden .... Über ihre Natur, Ordnung und Anzahl haben wir so gut wie gar keine Kontrolle. Sie sind weder wahr noch falsch: sie sind einfach. Nur das, was wir über sie sagen, nur die Namen, die wir ihnen geben, unsere Theorien über ihren Ursprung, ihre Natur und ihre entfernten Beziehungen können wahr oder nicht wahr sein.“ [1]) Es ist nun zu beachten, daß das Haben von sinnlichen Wahrnehmungen die Gegenwart gewisser Elemente der Realität innerhalb des Bewußtseins bedeutet, die, um Gegenstände des Bewußtseins zu sein, in gewissem Grade bestimmt sein müssen, und daß das möglich ist, fordert, daß wir nicht nur passiv sind, sondern daß auf seiten unserer Sinne eine gewisse Tätigkeit stattfindet, die den Charakter von Assoziationsprozessen an sich trägt, und allem, was in diesen eingeschlossen ist. Die bloße Tatsache, daß wir das Bewußtsein von sinnlichen Wahrnehmungen haben, bedeutet also irgend eine Form geistiger Tätigkeit, wie unbewußt diese auch erscheinen möge. Der Prozeß der Namengebung und der Erklärung verleiht der Natur des Prozesses, der schon in dem Haben von sinnlichen Wahrnehmungen an sich enthalten ist, nur Klarheit und bringt diese Natur ans Licht und entwickelt die sinnlichen Wahrnehmungen auf diese oder jene Weise zur vollen Bedeutung ihres Sinnes. Und so muß es, denke ich, klar sein, daß Wahrheit nicht mit der bewußten Form des Urteilens, sondern mit der Realität selbst beginnt. Sobald wir uns der Realität überhaupt bewußt werden, werden wir uns auf einmal einer Wahrheit bewußt, die jener Realität „entspricht“, das heißt gewissen Eigenschaften oder einem gewissen Charakter, die ihr anhaften. Das bloße Bewußtsein in der Tat, daß gewisse sinnliche Wahrnehmungen oder Realitäten sind, ist das Bewußtsein einer Wahrheit, selbst wenn es nur die Wahrheit bloßer Existenz ist. Und so können wir mit Wahrheiten dieser unmittelbaren Art beginnen, die wir Wahrheiten der sinnlichen Wahrnehmungen nennen können oder auch Wahrheiten von Tatsachen, und dann weiterschreiten zu Wahrheiten der Beschreibung, Wahrheiten der Erklärung, Wahrheiten der Wissenschaft usw. Hier können wir sagen, daß unsere Wahrheiten „der Realität entsprechen“, das heißt, sie beziehen sich auf eine Realität, die, was für Beziehungen sie auch zu unserem Verstande haben mag, in ihrer „Erzeugung“ zum größten Teile außerhalb unserer Kontrolle liegt und so unabhängig von uns ist. Wenn

---

1) Pragmatism, p. 244.

wir indessen weiterschreiten zu Wahrheiten der Praxis, dann kommen wir natürlich in ein Bereich, in welchem Wahrheit mehr innerhalb des „Erzeugens“ des Menschen liegt, obgleich wir auch hier den Ausdruck mit Vorsicht benutzen und überdies, wie oben gezeigt, die Begrenztheit des pragmatischen Prozesses in der Erklärung der Wahrheit sogar innerhalb dieses Bereiches anerkennen müssen.

Ich habe bereits gesagt, daß Wahrheit und Realität zusammen in das Bewußtsein treten. Sie sind in der Tat nur verschiedene Namen für denselben Prozeß. Einerseits haben wir den Gegenstand des Bewußtseins als ein unmittelbares Ganze, andererseits im Lichte seiner Eigenschaften oder der ihm innewohnenden Natur betrachtet. Insoweit hat Schiller mit seiner Behauptung, daß das „Erzeugen von Wahrheit“ und das „Erzeugen von Realität“ identisch ist, recht, da das Wirkliche nur durch seine Eigenschaften gekannt wird und uns um so wirklicher wird, je mehr wir von seinen Eigenschaften und von seiner inneren Natur wissen. Aber andererseits muß beachtet werden, daß wir die Eigenschaften einer gegebenen Realität niemals erschöpfen, noch sie vollständig in die Gesamtheit der unmittelbaren oder entfernten Beziehungen auflösen können, durch welche sie bedingt ist. Das Höchste, was wir tun können, ist, die allgemeinen Eigenschaften herauszugreifen und die allgemeinen wesentlichen Prinzipien, die in ihr enthalten sind. Das bedeutet nun, daß es über der Realität, die wir kennen, obgleich noch in ihr enthalten, ein Element gibt, das wir nicht kennen. Der eigentliche Prozeß der Erkenntnis selbst, der immer neue Elemente offenbart, ist ein Beweis für diese Tatsache. Nun kann dieses unbekannte Element zum Teil erkennbar sein, das heißt, künftige Erkenntnis kann seine Natur zum Teil offenbaren. Aber es ist auch zum Teil unerkennbar. Denn, da jedes Element der Realität mit der Realität der ganzen Welt verbunden ist, so könnte sie nur ein allwissender Verstand in der unendlichen Gesamtheit ihrer Beziehungen sehen, und den haben wir nicht und können kaum hoffen, ihn zu bekommen. Wir müssen also meines Erachtens einen Unterschied zwischen der Realität, wie sie für uns ist, und Realität, wir können sagen, absolut ist, zugeben, und wenn wir den Parallelismus oder die Übereinstimmung von Wahrheit und Realität aufrecht erhalten sollen, müssen wir zugeben, daß es eine absolute Wahrheit gibt, die von der Wahrheit, die wir besitzen oder fähig sind zu erlangen, verschieden ist. Beide Begriffe „absolute Wahrheit“ und „absolute Realität“ sind natürlich ideale und haben, so weit die praktischen Dinge des täglichen Lebens in Betracht kommen, vielleicht sehr geringen Wert, aber sie sollten wenigstens insoweit wertvoll sein, als das Problem der Erkenntnis in Frage kommt, wenigstens in ihrer mehr spekulativen Hinsicht.

Und obwohl so „der neue Humanismus“ auf die Welt losgestürzt ist und alles Absolute und alle seit langer Zeit in Ehren gestandenen Systeme in die Winde zerstreut und schöne Versprechungen, nicht nur für eine funkelnagelneue Philosophie, die alle die Schwierigkeiten lösen wird, denen die Spekulation aller Zeiten nicht gerecht geworden ist, sondern auch für einen neuen Himmel und eine neue Erde mit sich gebracht hat, die von menschlichen Händen gebildet wird (natürlich mit einiger Unterstützung, die uns Gott, als ein endliches Wesen, in ähnlicher Weise wie wir selbst beschränkt, gewähren kann), ist es meines Erachtens besser, wenigstens zum Teil skeptisch zu bleiben, was die Aussichten anbetrifft, die er eröffnet.

c) Das Erzeugen der Realität.

Auch dem „Erzeugen der Realität“ wollen wir noch einige Worte widmen. Ohne Zweifel ist der Mensch in hohem Grade fähig, auf die Welt, in der er lebt, rückzuwirken und sie umzuformen. Aber wir brauchen nicht über die Welt der bekannten Realität hinauszugehen, um zu sehen, daß es vieles gibt, was er nicht erzeugen oder ändern kann. Er kann nicht den Regenbogen erzeugen oder ihn, wenn er will, veranlassen, seine Farben zu verändern. Ohne Zweifel ist der Regenbogen als ein Gegenstand der Erfahrung von seinen Sinnen abhängig, aber es existieren Elemente, die über seinen Sinnen liegen, die er nicht erzeugt, und außerdem ist Erfahrung nur in bestimmter Art und Weise und unter bestimmten Bedingungen möglich, die außerhalb seiner Kontrolle liegen. Aber der Pragmatist ist der Meinung, daß solche Realität, über welche er keine Kontrolle hat, nur als eine „Grenze“ aufgefaßt werden muß und pragmatisch unwichtig ist. Ohne Zweifel ist sie das, wenn der Pragmatismus sich damit begnügen würde, innerhalb des begrenzten Bereiches zu bleiben, in dem er berechtigt ist. Wenn aber der Pragmatist den Ehrgeiz bekommt, seine Theorie über das ganze Bereich seiner Erkenntnis und der Realität auszustrecken, dann ist es gut, ihn an seine vollständige Verwerfung des Intellektualismus mit seiner Welt von „bestimmten“ und „ewigen“ Realitäten zu erinnern. Und während wir die Welt so einerseits als ὕλη, in dem Sinne betrachten können, daß sie in einem gewissen Grade in Übereinstimmung mit unseren Wünschen bildsam ist, können wir sie doch andererseits in einem anderen Sinne als ὕλη auffassen, das heißt, in dem Sinne der Möglichkeit, daß sie uns eine bestimmte und unveränderliche: eine gesetzmäßige Ordnung der Dinge offenbart. Und es ist in der Tat die Voraussetzung alles wissenschaftlichen und philosophischen Denkens, daß die Welt in irgend einem Sinne ein System ist, dessen Natur unser Denken in

unbestimmbarem Grade durchschauen kann. Kurz, die Voraussetzung der „absoluten Bestimmtheit“ der Welt ist ebenso eine methodische Notwendigkeit als die ihrer „absoluten Bildsamkeit“.

d) Metaphysische Fragen.

In bezug auf die metaphysischen Probleme sagt uns James, daß wir sie nicht intellektualistisch lösen können. Das Gefühls- und das praktische Interesse, das sie in uns erwecken, ist es, was über ihre Annahme oder ihre Verwerfung entscheiden soll. So soll z. B. der Spiritualismus anstatt des Materialismus gewählt werden, weil er „die Bestätigung einer moralischen Ordnung und das Gewähren freien Spielraums für die Hoffnung“ bedeutet. Es muß aber beachtet werden, daß James, indem er die Ansprüche des Pluralismus verteidigt, eine etwas veränderte Stellung einnimmt. Er wird hier dazu geführt, eine „mehr drastische“ Art eines Universums einem solchen, in dem wir uns ganz sicher fühlen, vorzuziehen und es als „wirklich voller Gefahren und Abenteuer“ zu nehmen, „ohne deshalb auszuspringen und zu schreien: ‚Ich tue nicht mehr mit‘.“ Aber sollten wir noch weiter ausspringen und schreien „Ich tue nicht mehr mit“, wenn uns nicht eine ewige moralische Ordnung verbürgt wird, die bleiben würde, auch dann, wenn unsere Welt „verbrennen oder erfrieren“ sollte, oder wo findet das „Drastische“, das wir zugeben sollen, seine Grenzen? Ferner, wenn Gott uns in den gewöhnlichen Kämpfen des Lebens, die wir hauptsächlich für uns selbst auszukämpfen haben, keine Sicherheit verbürgen kann, denn der Gott (oder die Götter, wir sind uns darüber nicht ganz klar,) des Pluralismus ist ein beschränktes Wesen, was hat es dann für einen Sinn, von ihm zu verlangen, daß er die letzten Dinge des Lebens sowie die Erhaltung der moralischen Ordnung verbürgt? Kurz, mit welchen Gründen können wir von dem humanistisch-pluralistischen Standpunkte zu dem absolutistisch-monistischen Glauben gelangen? Oder scheint es nicht, daß die Befriedigung im gefühlsmäßigen und praktischen Sinne, die wir von der pragmatischen Lehre erwarten sollen, bisweilen in sehr gefährliche Nähe davon gelangen könnte, daß sie nicht nur Befriedigung unserer Hoffnungen, sondern auch unserer Lieblingstheorien oder selbst unkritischer Voraussetzungen bedeutet? Dieses sind Schwierigkeiten unter anderen, die meines Erachtens herausgegriffen werden könnten, um zu zeigen, daß die Wahrheit, auf welcher der Pragmatismus in bezug auf die Methode der metaphysischen Spekulation ruht, wie wertvoll sie auch sein mag, doch nicht als letzte Grundlage für die Erklärung der Realität dienen kann. Wir müssen trotzdem die Hilfe des Intellekts anrufen. In erster Linie müssen wir die Resultate der Wissenschaft

sowohl in bezug auf die Natur als auch auf den Menschen sorgfältig studieren. Hierbei werden wir die wahre Grundlage der Wirklichkeiten, Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten finden, auf denen wir unseren Oberbau errichten können. Und wenn wir auf diesem Wege so schließlich zu einer Synthese gelangen, so wird diese natürlich eine Sache des Glaubens sein, in dem Sinne, daß sie nicht objektiv bewiesen werden kann, wie z. B. eine Hypothese in den Naturwissenschaften; aber nichtsdestoweniger ist sie, der Logik gegenüber betrachtet, keine Sache des Glaubens, wie es James zu denken scheint[1]), sondern vielmehr ein Glaube, der durch Logik erreicht und auf dieser begründet ist, — einer Logik, die ein Versuch ist, alle Dinge in ihrer wahren Bedeutung und Beziehung zu betrachten und auf Grund solcher Betrachtungen darnach strebt, die Realität als ein Ganzes aufzufassen.

e) Religion.

James moralistische Auffassung der Religion ist meines Erachtens so gesund und kräftigend, als man sich nur vorstellen kann. Ob wir aber die theoretische Seite oder die pluralistische Grundlage dieser Form der Religion annehmen sollen, eröffnet eine Frage, die zu groß und zu schwierig ist, als daß wir hier auf sie eingehen könnten. Wenn der Monismus mit jener bequemen Art von Optimismus zu identifizieren ist, den James beschreibt, dann ist ohne Zweifel der Pluralismus vorzuziehen. Es ist aber äußerst zweifelhaft, ob die meisten Monisten die Auslegung ihrer Lehre annehmen würden, die ihr James gibt. Denn der Monismus erkennt die Existenz des Bösen und die Notwendigkeit des moralischen Kampfes an. Während aber geistige Vollkommenheit nur im Kampfe gegen das Böse möglich ist, besteht der monistische Optimismus darin, daß er das Böse nicht als absolut, sondern so auffaßt, daß es überwunden und so zu einem Element in einer höheren Vollkommenheit oder zu einem Mittel, zu dieser zu gelangen, gemacht werden kann. Denn Vollkommenheit in diesem Sinne ist nicht etwas, das „am Ende der Dinge liegt", sondern immer in dem Prozeß des Verwirklichens existiert und so Grade innerhalb sich selbst in sich begreift. Vollkommenheit ist überdies ein Ideal, und in der Tat ein vollkommen menschliches Ideal, und es ist die Natur unserer Ideale, daß sie immer wachsen, so daß wir niemals hoffen können, daß eine Zeit kommen wird, wo kein weiterer Fortschritt möglich ist. Überdies ist ein Leben, in dem es keinen Kampf mehr gibt und nichts Höheres mehr zu erreichen ist, kaum wünschens-

---

1) Vergl. Pragmatism, p. 296.

wert. Malebranche hat einmal irgendwo gesagt: „Wenn ich die Wahrheit gefangen in meiner Hand hielte, dann würde ich meine Hand öffnen und sie fliegen lassen, damit ich sie wieder verfolgen könnte.“ Dasselbe könnte man von der Vollkommenheit sagen. Und während so das Absolute, als die Vorstellung der Gesamtheit der Existenz, die alle Realität und alle Zeitprozesse in sich enthält, eine Idee ist, die vollkommen berechtigt und wertvoll ist, insoweit die Zwecke in Betracht kommen, die unsere Erkenntnis erweitern und systematisieren, so ist die Vorstellung von dem „Letzten“ (the ultimate) im pragmatischen Sinne nicht nur unverständlich als Idee, sondern sogar ihr Wert als ein Ideal ist fraglich. Es muß also klar sein, daß, wenn auch der Monismus seine Schwierigkeiten hat, die pluralistische Hypothese die Dinge kaum besser machen wird. Wenn wir Gott zu einem beschränkten Wesen, zu etwas Ähnlichem wie wir selbst, machen sollen, dann ist es meines Erachtens besser, die Vorstellung von Gott überhaupt aufzugeben und die Welt natürlichen Gewalten und menschlicher Tätigkeit zu überlassen. Wenn wir andererseits Gott als das höchste einigende Prinzip der Welt, nicht nur der Natur, sondern auch des menschlichen Lebens, und so alle die endlichen Prozesse einschließend, auffassen, dann können wir sehen, daß wir als Individuen nicht gleichsam neben Gott zu stellen, sondern Elemente in seinem Dasein sind. Auf diese Weise entgehen wir einerseits den Schwierigkeiten eines einseitigen Absolutismus, andererseits denen eines einseitigen Individualismus. Denn das Individuum wird nicht sozusagen von dem Absoluten verschlungen, sondern es bleibt ein tätiges Element in ihm; noch ist das Individuum andererseits verständlich, wenn es nicht zu einer weiteren und höheren Realität gehörig aufgefaßt wird, in der es sein wahres Leben und seine wahre Realität findet.

James sagt uns, daß in bezug darauf, welche endgültige Form unsere Religion annehmen soll, eine dogmatische Antwort zurückgestellt werden muß, „da wir nicht sicher wissen, welche Form der Religion im Laufe der Zeit am besten wirken wird“.[1]) Der wahre Grund ist, sollte ich meinen, der, daß das religiöse Bewußtsein immer wächst, und wir deshalb nicht erwarten können, daß irgend eine Form der Religion absolut endgültig und einer höheren Entwicklung unfähig sein wird. Und ein Grund dieser Entwicklung ist der, daß zusammen mit den anderen Elementen, die zu der ganzen Natur der Religion gehören, die Erkenntnis immer wächst und so unsere religiösen Vorstellungen läutert und umformt. In dieser Hinsicht ist es unmöglich, den großen Einfluß zu ignorieren, den die Entwicklung wissenschaft-

1) Pragmatism, p. 300.

lichen Denkens und, besonders in späteren Zeiten, die Entwicklung einer mehr wissenschaftlichen Theologie, oder was man allgemein „biblische Kritik“ genannt hat, auf die nähere Bestimmung, wenigstens jener religiöser Überzeugungen gehabt haben, die auf uns gekommen sind. Und so kann es vorkommen, daß sich gewisse Religionsformen in einer früheren Zeit praktisch gut bewährten, daß dieses aber nicht länger der Fall ist, eben weil sie infolge der Entwicklung der Erkenntnis von dem denkenden Menschen nicht länger angenommen werden können, sondern in Übereinstimmung mit der Vergrößerung seines Horizontes umgeformt werden müssen — und mit dieser Umwandlung findet eine entsprechende Umwandlung moralischer Maßstäbe des Lebens statt. So ist z. B. das Christentum von heute, sowohl nach seinem inneren Wesen als nach seiner praktischen Seite hin, von dem Christentum des Mittelalters und selbst von dem zu Luthers Zeiten sehr verschieden.

Was ich also in dieser Beziehung zu erweisen wünsche, ist 1., daß es nicht richtig ist, so zu sprechen, als ob wir hoffen könnten, zu einer endgültigen Form der Religion allein durch praktische Betrachtungen zu gelangen, als ob die erstere nur in Beziehung zu letzteren bestimmt würde. Denn wie bereits gezeigt worden ist, sind unsere Urteile in bezug auf das praktische Leben, insofern die Frage in Betracht kommt, was gut oder böse ist, in gewissem Grade von der Natur des religiösen Bewußtseins selbst abhängig, was auch durch die Tatsache bestätigt wird, daß die moralischen Maßstäbe in verschiedenen Religionen in beträchtlichem Masse verschieden sind — 2., daß, während das religiöse Bewußtsein natürlich nicht nur auf einer intellektuellen Grundlage erklärt werden, es doch auch nicht recht verstanden werden kann, wenn wir nicht intellektuelle Elemente in ihm anerkennen, die zu seiner gesamten Tätigkeit gehören. In James' „Varieties of Religious Experience“ finden wir einen ähnlichen Versuch, intellektuelle Betrachtungen in bezug auf das religiöse Bewußtsein auszuschalten, wie wir das im „Willen zum Glauben“ in bezug auf den Glauben gesehen haben. — Hier ist die Folgerung, daß, da die intellektuelle Methode der Philosophie im gewöhnlichen Sinne abstrakt und unwirksam ist, der Ursprung der Religion nicht in den normalen Prozessen des selbstbewußten Lebens, sondern in den Regionen des „‚subliminalen‘ Bewußtseins“ gesucht werden muß. — Die Schwierigkeit in bezug auf diesen Standpunkt liegt nun in erster Linie in der Dunkelheit des subliminalen Bewußtseins selbst und zweitens darin, daß, wenn wir in Berufung auf die Erfahrung, wie es James tut, den Theologen, Philosophen, Wissenschafter und in der Tat alle, bei denen intellektuelle Elemente in beträchtlichem Maße in Frage kommen,

ausschließen sollen, damit das subliminale Bewußtsein frei von allem Zwange seine Geheimnisse völlig offenbaren kann, für uns die Frage entsteht, ob darin nicht die Möglichkeit liegt, daß wir an eine Erfahrung von einem einseitigen, gefühlsmäßigen oder sogar fanatischen Charakter appellieren. — James' Methode kann, wie interessant und nützlich sie auch von einem gewissen Standpunkte aus sein mag, meines Erachtens die höchsten Resultate nicht hervorbringen. Religion ist ohne Zweifel Gefühlssache, aber sie ist nicht nur Gefühlssache; als das höchste in unserem Bereiche liegende einigende Element, sollte ihr Geheimnis nicht in einer solchen Abstraktion von der menschlichen Erfahrung gesucht werden, wie uns das in dem sogenannten „subliminalen Bewußtsein" entgegentritt, sondern vielmehr in der weitesten und vollsten Erfahrung selbst, und die Religion sollte deshalb weit genug sein, daß sie wenigstens nicht die Tätigkeiten als ihrem eigentlichen Wesen widersprechend ausschlösse, die für den Menschen überaus charakteristisch sind. Und wenn wir so nicht in den normalen und gewöhnlichen Prozessen unseres bewußten Lebens Zeugnisse für die Existenz von „einem Etwas, das größer ist als wir selbst," finden können, und wenn unsere höchsten wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Bemühungen nicht nach dieser Richtung zeigen — in dem finsteren und geheimnisvollen Bereich des subliminalen Bewußtseins werden wir meines Erachtens wahrscheinlich vergeblich suchen.[1])

4. Schlussergebnis.

Nach der Kritik, die ich versucht habe vorzulegen, könnte es scheinen, daß ihr einziges Resultat das sei, daß zugunsten des Pragmatismus wenig zu sagen ist. Das würde jedoch von meiner wahren Stellung ihm gegenüber weit entfernt sein. Aber der Pragmatismus ist mit Pauken und Trompeten als ein neuer Humanismus und eine neue Renaissance in die Philosophie eingeführt worden und muß demgemäß beurteilt werden. Und während er zwar nicht ohne viele Verdienste ist, so läßt er meines Erachtens auch viele Enttäuschungen in bezug auf seine Ansprüche zurück. Ob der Name eines neuen Humanismus angemessen ist, ist von Kritikern in Frage gestellt worden, und diese Bezeichnung ist kaum unter den Pragmatisten selbst beliebt gewesen. Wenn ferner in dem alten Absolutismus ein dogmatischer und intoleranter Geist herrschte, so muß es jedem, der nur ein paar Zeilen von dem Verfasser des „Humanismus" gelesen hat, klar werden, daß es in dieser Hinsicht

1) Vgl. Prof. John Watson, The Philosophical Basis of Religion. 6. Vorles.

anstatt besser eher schlechter geworden ist. Wenn der alte Absolutismus einen „barbarischen Stil“ und eine „logisch haarspalterische“ Methode hatte, dann ist es sehr fraglich, ob der populäre, um nicht zu sagen, oft höchst rhetorische Stil des neuen Humanismus, wenigstens vom wissenschaftlichen Standpunkte aus, als eine Verbesserung zu betrachten ist. Was seinen Anspruch anlangt, eine neue Philosophie zu sein, so bestätigt das Nachdenken in dieser Hinsicht nur die Wahrheit des alten Grundsatzes, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt. Denn wir finden, daß viele der wertvollsten Elemente der pragmatischen Lehre in einer oder der anderen Form im Verlaufe der Geschichte der Philosophie zu Tage getreten sind, schon bei Protagoras und Sokrates, sowie später bei Kant, Fichte usw. Sogar Goethe kann als ein Vertreter der pragmatischen Art zu denken angeführt werden. Er sagt an einer Stelle: „Ich habe bemerkt, daß ich den Gedanken für wahr halte, der *für mich fruchtbar* ist, sich an mein übriges Denken anschließt und zugleich mich fördert: nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, daß sich ein solcher Gedanke dem Sinn des Andern nicht anschließe, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, und so wird er ihn für falsch halten: ist man hiervon recht gründlich überzeugt, so wird man nie kontrovertieren“.[1]) Das klingt sicher reichlich pragmatisch.

Daß der ältere Idealismus ernstliche Schwierigkeiten und unbefriedigende Elemente in sich schloß, ist nicht zu leugnen, und der Pragmatist hat sie oft mit großer Schärfe bezeichnet. Daß das Problem des Verhältnisses des Individuums zum Absoluten, das Problem des Zeitprozesses usw. in der Philosophie von Green und Bradley keine genügende Lösung fanden, ist völlig klar. Diese Probleme sind auch häufig von anderen Anhängern der idealistischen Schule[2]) diskutiert worden, aber immer, ohne den Pragmatisten zu befriedigen. Und so schlägt er, wie wir gesehen haben, den Weg vor, die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß man den Begriff des Absoluten gänzlich fallen lassen und dafür den des „Letzten“ (the ultimate) annehmen soll. Dieses ist der „terminus ad quem“ aller unserer Bemühungen — „die Vollkommenheit“, die am „Ende der Dinge“ kommt. Und so wird uns der Begriff einer Welt gelassen, die sich vom Niederen zum Höheren entwickelt, und der Begriff von Individuen, die sozusagen mit Gott zusammenwirken, um sie zu ihrem letzten Ziele zu bringen. Wie die Natur dieses endgültigen Zustandes, wenn er erreicht und kein Fortschritt weiter möglich ist, und das Leben des

---

1) Goethe-Zelter'scher Briefwechsel, V, 354.

2) Professor Royce, Watson, Taylor, Bosanquet usw.

Individuums, in dem der moralische Kampf nicht mehr existiert, und dessen Verhältnis zu Gott beschaffen sein sollen — darüber werden wir im Dunkeln gelassen. Offenbar bleibt die Welt immer voll von ungelösten Rätseln. Und wenn der Pragmatist antwortet, daß das Nachdenken über solche Sachen keinen wirklichen Wert hat, insofern das gegenwärtige Leben in Frage kommt, so muß erwidert werden, daß auf diese oder jene Weise der Mensch so beschaffen ist, daß er nicht auf die Gegenwart beschränkt bleiben kann, sondern, daß er einen Blick in die Geheimnisse der Zukunft werfen und so sozusagen über die Grenzen der Zeit sehen und sich bemühen will, die Natur des Lebens als ein Ganzes zu begreifen. Der Mensch ist von frühen Zeiten an immer spekulativ gewesen, und er wird immer spekulieren, und als der Versuch aufgefaßt, im Denken eine endgültige Synthese der Erfahrung zu erlangen, ist das Spekulieren, selbst wenn es nicht praktischen Betrachtungen gewidmet ist, ein ganz natürlicher und berechtigter Zweck an sich. Das Wichtige dabei ist, daß es auf der richtigen Grundlage von statten geht, das heißt, es soll nicht ins Blaue hinein, sondern auf dem Grund weitester konkreter Erfahrung vor sich gehen.

Und ferner bleibt es, trotz des Sturmes, den der Pragmatismus gegen den Intellektualismus erhoben hat, dabei, daß die Philosophie im wesentlichen eine Sache des Intellekts ist. Es ist natürlich nicht Sache der Philosophie, moralische Maßstäbe oder religiöse Überzeugungen oder Regeln für die Kunst zu schaffen, und was für intellektuelle Elemente auch in diesen Bereichen wirksam sein mögen, die Elemente nicht rein intellektuellen Charakters haben das Übergewicht. Wenn wir aber zu der Betrachtung der Philosophie der Moral, der Religion oder der Kunst kommen, oder wenn wir eine Wissenschaft der Existenz als ein Ganzes aufzustellen versuchen, dann betreten wir ein Bereich der Tätigkeit, das zum größten Teile eine intellektuelle Angelegenheit ist, und es kann nur zu Mißverständnissen führen, wenn man versucht, es anders aufzufassen. Die hauptsächlichste Schwierigkeit, die ich in Bradleys Philosophie finde, liegt nicht so sehr in ihrem intellektuellen Charakter, als in ihren mystischen Tendenzen. Denn, nachdem Bradley die Macht der Dialektik erschöpft und alles auf Erscheinung reduziert hat, ist er gezwungen, das Denken selbst als Erscheinung und deshalb als unfähig zu jener Synthese, die die innere Natur des Absoluten und seine Kraft, seine Erscheinungen innerhalb seiner selbst in Einklang zu bringen, offenbaren würde, zu betrachten. Und so kommt es, daß er, nachdem es ihm gelungen war, eine Art logischen Kriteriums der formalen Natur des Absoluten festzustellen, dazu geführt wurde, die Logik aufzugeben und nach einer

Intuition zu verlangen, die, als der analytischen Natur des Denkens entgegengesetzt, dem Gefühl in seiner Unmittelbarkeit und seinem beziehungslosen Charakter analog ist. Es ist also klar, daß das, was wir in unseren philosophischen Bemühungen gebrauchen, nicht so sehr *weniger* Logik, als vielmehr *mehr* Logik ist, und das ist meines Erachtens ungefähr die einzige Garantie, die wir gegen die einseitigen Extreme einer über-entwickelten Spekulation einerseits und gegen einen reinen Appell an den gesunden Menschenverstand andererseits haben können.

Zum Schluß noch einige Worte über den Wert des Pragmatismus. Denn es muß klar sein, daß er, wie begrenzt er auch sein mag, und was für Überspanntheiten ihm auch, besonders wenn er sich in die Maskerade eines neuen Humanismus kleidet, anhaften mögen, in seiner mäßigeren Form viele wichtige Verdienste hat. Er ist in erster Linie ein gerechter Protest gegen eine übertriebene Spekulation und eine Betonung der Notwendigkeit, sich so weit wie möglich empirischer Methoden zu bedienen und sich zu bemühen, die Realität auf Grund persönlicher Erfahrung, anstatt in bezug auf abstrakte Begriffe zu erklären, die, abgesehen von einem berechtigten spekulativen Gebrauch, zum größten Teil bedeutungslos bleiben müssen, wenn man versucht, sie zu Maßstäben gewöhnlicher Erfahrung zu machen. — Ferner ist der Pragmatismus ein Versuch, dem gesunden Menschenverstand und anderen nicht rein intellektuellen oder logischen Elementen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die die Wahrheiten bestimmen, nach denen wir von Tag zu Tag leben. — Und schließlich liegt in der Betonung, die er auf das Praktische legt, das, wenn auch nicht das „Ganze des Lebens", so doch wenigstens den größeren Teil des Lebens der großen Majorität der Menschheit ausmacht, eine sehr gesunde und anspornende Tendenz, und in dieser Hinsicht ist er vorzüglich eine Philosophie, die auch vom gewöhnlichen Manne verstanden werden und auf ihn einwirken kann; und in dem Wert, den er persönlichem Streben und persönlicher Initiative beilegt, ist er außerordentlich charakteristisch für den viel zu bewundernden praktischen und fortschreitenden Geist der großen Republik, die ihn ins Dasein gerufen, und in der er sich, wie sich im Verlaufe seiner Entwicklung offenbart hat, am heimischsten gefühlt hat.

Literatur-Verzeichnis.

Armstrong, A. C., The Evolution of Pragmatism. — Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, V, 24.

Baldwin, J. M., On Truth. Psychological Review, Vol. XIV, No. 4, p. 264.

Balton, T. L., A Genetic Study of Make-Believe. — Journ. of Phil., Psych. and Sc. Methods, V, 11.

Besse, C., A defence of Intellectualism. Revue Néo-Scholastique. Août 1907.

Blanche, M., Pragmatism and Humanism. Revue des Sciences Philosophiques. Jan. 1907.

Bode, B. H., Realism and Pragmatism. Journ. of Philos., Psych. and Sc. Methods, III, 15.

Bourdeau, J., Pragmatisme et Modernisme 1909.

Bourtroux, E., Science et religion dans la philosophie contemporaine 1908.

Bradley, F. H., Appearance and Reality. 2. Ed. 1897.
  Truth and Practice. Mind. N. S. XIII. 1904.
  On Truth and copying. Mind. N. S. XV. No. 62. Ap. 1907.
  On the ambiguity of Pragmatism. Mind. N. S. XVI. Ap. 1908, p. 226.

Brown, W. A., The pragmatic value of the Absolute. Journ. of Philos., Psych. and Sc. Methods, IV, 17.

Calderoni, M., La prévision dans la théorie de la connaissance. Revue de Métaphysique et de Moral, 15e Année, No. 5. Sept. 1907.

Caldwell, W., Pragmatism. Mind. N. S. IX 1900, p. 433.

Chide, A., Pragmatisme et Intellectualisme. — Revue Philosophique, No. 4, Avril 1908.

Colvin, S. S., The ultimate value of experience. — Psychological Review 14, p. 254.
  Pragmatism old and new. Monist, Vol. XVI. No. 4, p. 547.

Creighton, J. E., The Nature and Criterion of Truth. — Philosophical Review. Vol. XVII, No. 6.

Dewey, John, Studies in Logical Theory. Chicago 1903.
  The Experimental Theory of knowledge. Mind, No. 59, July 1906.
  Reality and the criterion for truth of ideas. Mind, No. 63, July 1907.
  Experience and objective Idealism. Phil. Rev. Vol. XV. No. 5.
  Beliefs and Realities. — Phil. Rev. Vol. XV. No. 1.
  The Knowledge of Experience and relationships. Ebenda.

Dewey, John. The Realism of Pragmatism. Journ. of Philos , Psych. and Sc. Methods, 1905 II, 12.
The control of Ideas by Tacts. Ebenda, IV, 10 and 12.
What does Pragmatism mean by Practical. — Journ. of Phil., Psych. and Sc. Methods, V, 4.
Green, T. H., Prolegomena to Ethics. Oxford, 1899.
Gibson, W. R. B., A Philosophical Introduction to Ethics. London 1904.
Predetermination and Personal Idealism. Mind, N. S. 14, 1905, p. 494.
Gifford, A. R., The Pragmatic ὕλη of Mr. Schiller. — Journ. of Phil., Psych. & Sc. Methods, V, 4.
Hibben, J. G., The Test of Pragmatism. — Philosophical Review. Vol. XVII, No. 4.
Hobhouse, L. T., Faith and the Will to believe. Pro. Aris. Soc. N. S. IV, 1904, p. 87.
Höffding, A philosophical confession. Journ. of Philos., Psych. and Sc. Methods, II, 4.
Hoernlé, R. F. A., Pragmatism v. Absolutism. — Mind. N. S. XIV, 1905, p. 42.
Irving King, Pragmatism as a Philosophical Method. Phil. Rev. XII, 03.
The Pragmatic Interpretation of the Christian Dogma. Monist, Vol. XV, 2, p. 248.
James, William, Will to Believe, 1896.
The Varieties of Religious Experience, 1902.
Pragmatism. 1907.
A Pluralistic Universe, 1909.
Philosophical Conceptions and Practical Results. 1896.
Humanism and Truth. — Mind. N. S. XIII 1904, p. 128.
The Essence of Humanism. Journ. of Philos., Psych. and Sc. Methods, 1905, II 5.
Humanism and Truth once more. Mind. N. S. XIV 1905, p. 190.
G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy. Journ. of Philos., Psych. and Sc. Methods III, 13.
The Absolute and the Strenuous Life. Ebenda, IV, 20.
A Word more about Truth. Ebenda, IV, 15.
Pragmatism. — Revue de Philosophie, Avril 1906.
Truth versus Truthfulness. — Journ. of Phil., Psych. & Sc. Methods, V, 7.
The Pragmatic Account of Truth and its misunderstanders. — Philosophical Review. Vol. XVII, No. 1.
Jones, Henry, The present attitude of reflective thought to religion. Hibbert Journal, Vol. I, 1903, p. 228. Vol. II, 1904, p. 87.
Joseph, H. W. B., James on Humanism and Truth. Mind. N. S. XIV, 1905, p. 828.
Kallen, H. M., The Pragmatic Nation of ὕλη. — Journ. of Phil., Psych. & Sc. Methods, V, 11.
Lalande, André, Philosophy in France. — Phil. Rev. Vol. XV, 3.
Pragmatisme et Pragmaticisime. — Revue Philosophique de la France et de l'Etranger. No. 2, Février 1906.
Leighton, J. A., Cognitive Thought and inner Experience. Journ. of Phil., Psych. and Sc. Methods. III, 7.
Lovejoy, The Thirteen Pragmatisms I & II. — Journ. of Phil., Psych. & Sc. Methods, V, 1 & 2.

Mc Taggart, J. Ellis, James on Pragmatism — Mind, No. 65.
Mellone, S. H., Is Pragmatism a philosophical Advance? — Mind. N. S. XIV, 1905, p. 507.
Meutré, F., A note on the pragmatic value of Pragmatism. Rev. Néo-Scholastique. Juin 1907.
Meyer, M., The Exact Number of Pragmatisms. — Journ. of Phil., Psych. & Sc. Methods, V, 12.
Moore, A. W., Pragmatism and its Critics. — Phil. Rev. Vol. XIV, No. 3.
Humanism. — Monist, XIV. p. 147.
Prof. Perry on Pragmatism. Journ. of Phil., Psych. and Sc. Methods. 1905, II, 4.
Nöel, L., Pragmatism. — Revue Néo-Scholastique. Mars 1907.
Perry, R. B., A review of Pragmatism as a Philosophic Method. Journ. of Phil., Psych. and Sc. Methods. IV, 4.
A Review of Pragmatism as a Philosophic Generalisation. Ebenda, IV, 16.
Pierce, C. S., How to make our ideas clear? — Popular Science Monthly. Jan. 1878.
Pragmatism, what is it? — Monist. Vol. XV, No. 2, p. 161.
The Issues of Pragmatism. — Ebenda, No. 4, p. 481.
Prolegomena to an Apology for Pragmatism. — Ebenda, Vol. XVI, No. 4, p. 492.
Pratt, Jos. B., What is Pragmatism? 09. — Truth and Ideas. — Journ. of Phil., Psych. & Sc. Methods, V, 4.
Rey, A., La Philosophie Moderne, 08.
Rogers, A. K., Professor James' Theory of Knowledge. — Phil. Rev. Vol. XV, No. 6.
Royce, J., The Eternal and the practical. — Phil. Rev. March. 1904.
Russel, J. E., The Pragmatists' meaning of Truth. — Journ. of Philos., Psych. and Sc. Methods. III, 22.
(Vgl. Schiller: A Pragmatic Babe in the Woods. III, 22.)
Pragmatism as the Salvation from doubt.
Some difficulties with the Epistomology of Pragmatism and Radical Empiricism. — Phil. Rev. Vol. XV, No. 4.
A reply to Schiller. — Journ. of Phil., Psych. and Sc. Methods. IV, 9.
A last Word to Schiller. — Ebenda, IV, 18.
Scheldon, W. H., The quarrel about Transcendency. — Journ. of Phil., Psych. and Sc. Methods. III, 8.
Schiller, F. C. S., Humanism. London 1903.
Studies in Humanism. London 1907.
Axioms as Postulates. (Personal Idealism.) London 1902.
The Pragmatic Cure of Doubt. — Journ. of Phil., Psych. and Sc. Methods. IV, 8.
In defence of Humanism. — Mind. N. S., 13, 1904, p. 525.
The Definition of Humanism and Pragmatism. — Mind, N. S., 14, 1905, p. 235.
Pragmatism versus Scepticism. — Journ. of Phil., Psych. and Sc. Methods, IV, 18.
Is Mr. Bradley becoming a Pragmatist. — Mind. N. S. No. 67. July 08.
Humanism and Intuition. — Mind. N. S. No. 69. Jan. 09.

Schinz, A., Antipragmatism, 08.
Professor Dewey's Pragmatism. — Journ. of Phil., Psych. & Sc. Methods. V. 24.
Sidgwich, Alfred, Applied Axioms. — Mind. N. S. XIV, 1905 p. 42.
The Ambiguity of Pragmatism. — Mind. N. S. No. 67. July 1908.
Strong. C. A., Pragmatism and its Definition of Truth. — Journ. of Phil., Psych. & Sc. Meth., V, 10.
Sturt, Henry, Personal Idealism. London, 1902.
Idola Theatri. London 1907.
The Logic of Pragmatism. Pro. Aris. Soc. N. S. III, 1903. p. 96.
Bradley on Truth and Copying. — Mind, No. 63., July 1907.
Talbot, E. B., The Philosophy of Fichte in its relation to Pragmatism. Phil. Rev. XVI, 4.
Taylor, A. E., Truth and Practice. — Phil. Rev. Vol. XIV, No. 3, p. 265.
Truth and its consequences — Mind. No. 57. Jan. 1906.
Vailati, Giovanni, Pragmatism and Mathematical Logic. — Monist, XVI, No. 4, p. 481.
Watson, John, Humanism. — Queen's University Quarterly. Oct. 1905.
The Philosophical Basis of Religion. (Lecture 6.) Glasgow 1907.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

